DER RELIGIÖSE MENSCH UND SEINE PROBLEME

von

Johannes M. Verweyen

VERLAG VON ERNST REINHARDT
IN MÜNCHEN

125.-

1922

DER RELIGIÖSE MENSCH UND SEINE PROBLEME

DER RELIGIÖSE MENSCH UND SEINE PROBLEME

VON

JOHANNES M. VERWEYEN

VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN 1922

Copyright 1922 by Ernst Reinhardt in München
Alle Rechte vorbehalten

INHALTS-VERZEICHNIS

Einleitung. Die Idee einer Philosophie der Religion 1

ERSTER TEIL

Das Gottesproblem

Erstes Kapitel. Psychologie des Gottesglaubens . 10
Zweites Kapitel. Logik der Gottesbeweise 40
Drittes Kapitel. Kritik der Gottesoffenbarung . . 76
Viertes Kapitel. Ethik des Gottesgedankens . . . 118
Fünftes Kapitel. Soziologie der Gottesgemeinschaft 138
Sechstes Kapitel. Geschichte des Gottesproblems . 169

ZWEITER TEIL

Das Freiheitsproblem

Erstes Kapitel. Gehalt und Gestalt der Freiheitsidee 214
Zweites Kapitel. Die Freiheit des Willens und ihre Deutung 242
Drittes Kapitel. Die Unfreiheit des Willens und ihre Begründung 262
Viertes Kapitel. Gnade und Freiheit 276

DRITTER TEIL

Das Unsterblichkeitsproblem

Erstes Kapitel. Voraussetzungen des Unsterblichkeitsglaubens 299
Zweites Kapitel. Begründung des Unsterblichkeitsglaubens 320
Drittes Kapitel. Wertung des Unsterblichkeitsglaubens 344
Viertes Kapitel. Zeit und Ewigkeit 364

Schluß. Die religiöse Bedeutung der Einheitsidee 370

VORBEMERKUNG

An die redlichen Sucher in allen religiösen Lagern wendet sich dieses Buch, in der Hoffnung, ihnen ein Wecker vertiefteren Lebens zu sein. Bedarf es unter aufrichtig Strebenden der Versicherung, daß seine Gegensätzlichkeit zu vielen Lehren einer altehrwürdigen Überlieferung nichts mit der Absicht gemein hat, gläubige Seelen in ihrem Gleichgewichte zu bedrohen oder gar in ihrem Gemüte zu verletzen? Aber nicht unausgesprochen bleibe, daß dem Verfasser — bei seiner eigenen Seele Heil — die unbeirrte Verkündigung der Ergebnisse seines religionsphilosophischen Forschens innerstes Gebot war. Eine ebenso unbeirrte Bereitschaft erwartet er vom Leser hinsichtlich der Prüfung der hier niedergelegten Überzeugungen, die als Erkenntnis und Bekenntnis auf dem entschlossenen Willen zur Wahrheit beruhen.

An Zustimmung wie an Angriff (mögen sie sachlich oder, wie auf religiösem Gebiete so oft, in unvornehmer Form erfolgen) werden Verfasser wie Buch in gleicher Weise wachsen. Ernsthaften Gegengründen, von welcher Seite sie auch kommen mögen, sei hiermit ausdrücklich ein williges Ohr zugesichert.

Durch dieses — mit Herzblut geschriebene — Buch klingt der Grabgesang eines alten Kirchenglaubens, aber zugleich die Weise eines neuen Lebensglaubens, um dessen philosophische Grundlegung es sich bemüht. Vielleicht strömt auf einige Leser etwas von den innerlich befreienden Wirkungen über, die der Verfasser in langem Ringen um diese letzten Dinge selbst erlebte.

Bonn, 22. Juli 1921.

PROF. Dr. J. M. VERWEYEN

EINLEITUNG

Die Idee einer Philosophie der Religion

Religiosität und Ergriffenheit von Problemen könnten einer gewissen Einstellung als feindliche Größen erscheinen, die nicht ohne wechselseitige Aufhebung zu versöhnen seien. Wer religiös sei, könnte man geltend machen, sei irgendwie problemlos. Wer religiöse Probleme in sich trage und sich mit ihnen zergrübele, entbehre «lebendiger» und inniger Religion, sei günstigenfalls ein religiös interessierter Verstandesmensch.

Solcher Einwand — wie schwer er auch in der Psyche eines blindgläubigen religiösen Menschen wiegen mag — verliert seine Kraft für einen andersartigen religiösen Typus. Zumal in unserem Zeitalter, dessen Kulturleben die Grunderscheinung aufweist, daß nicht nur einzelne religiöse Lehren als fragwürdig befunden werden, sondern daß der religiöse Mensch als solcher zum Problem geworden ist. Gilt er doch vielen unserer Zeitgenossen als eine «überwundene» Entwicklungsstufe, vergleichbar den erstorbenen, zwecklos gewordenen (rudimentären, atavistischen) Organen auf körperlichem Gebiete. Schlichter und einfältiger (naiver und unreflektierter) Kinderglaube hat heute eine schwere Belastungsprobe zu bestehen. Sofern er nicht in unerschütterlicher Gewißheit verankert ist, sieht er sich auf einen stürmischen Ozean von Anfechtungen aller Art getrieben und droht zu versinken.

Zahlreich sind die Stimmen der Zeit, die das Ende der überlieferten — oder gar jeder — Religion verkünden. Und doch werden auch neue religiöse Wellenbewegungen sichtbar. Theosophie und Anthroposophie, Okkultismus und Spiritismus, eine Flut von Reden und Schriften religiösen Inhaltes, religiöse Klänge in der Kunst und Neigungen zur Mystik sind andere Zeichen der Zeit, zu schweigen von dem vielfach sich regenden neuen Leben innerhalb alter Religionsgemeinschaften. Manche dieser Erscheinungen wecken die Erinnerung an Geibels Wort:

«Glaube, dem die Tür versagt, steigt als Aberglaub' durchs Fenster; wenn die Götter ihr verjagt, nahen die Gespenster.»

In die äußeren und seelischen Wirren der gegenwärtigen Tage dringt der Weckruf: Metanoeite, werdet anderen Sinnes! «Alles erneuern in Christus!» Religiöse Kräfte werden aufgeboten zur Sozialisierung der Gesinnung und Demokratisierung des Herzens, zur Pflege echten Samaritergeistes gegenseitiger Dienst- und Hilfsbereitschaft, um leiblichen und seelischen Nöten, Wunden jeder Art Balsam zu spenden. Selbst dort, wo ein offenes Verständnis für die aus altehrwürdigen Quellen fließenden sozialen Kräfte besteht, begegnet man doch alsbald dem Zweifel, ob solche seelischen Werte notwendig an die bisherigen Formen der Religion geknüpft sind. Eben dieser Zwiespalt zwischen Gesinnung und Lehre, Kopf und Herz, Logos und Ethos legt auf viele Menschen unserer Tage die drückende Last religiöser Problematik.

Vier Typen heben sich angesichts solcher Lage voneinander ab. Die erste Gruppe der Naiv-Religiösen verharrt mit ungetrübter Festigkeit im Glauben der Väter, blickt voll Mitleid oder Ingrimm — je nach der seelischen Verfassung — auf die Zweifler und Widersacher. Eine zweite Gruppe der Naiv-Irreligiösen begibt sich mehr oder weniger fraglos in den Bann religions- und kirchenfeindlicher Zeitströmungen und ist geneigt, das Neue zu preisen, weil es neu, das Alte zu verachten, weil es alt ist. Aus dem Zustande solcher Naivität — mag sie im Hinblick auf die Religion ein bejahendes oder verneinendes Vorzeichen tragen — treten die «Kritischen» heraus, indem sie ihrerseits entweder die Position ihres Glaubens oder ihres Unglaubens zu stützen und zu begründen suchen. Verbleiben die beiden ersten Typen gleichsam diesseits einer «Krise», so befinden sich die beiden letzten jenseits einer solchen und streben bewußt nach innerer Freiheit bei ihrer religiösen oder religionsfeindlichen Stellungnahme. Verfallen die einen der problemlosen Sattheit, so wissen die anderen um die Spannung eines von Problemen bewegten Suchens, um die Unruhe des religiösen Warumfragens.

Jeder geistig aufwärts gerichtete — vollends der «aka-

demische» Mensch, der «Studiosus» — ist seiner Urbedeutung nach ein «Suchender», sich strebend um höchste Aufgaben des Erkennens Bemühender und wird gemäß der Idee seines Wesens mit innerer Notwendigkeit auch dem religiösen Problem zugeführt. Mag das Ergebnis seiner Selbstbesinnung religionsfeindlichen oder -freundlichen Charakter tragen, in jedem Falle überwindet er eine unregsame Gleichgültigkeit (Indifferentismus) ebenso wie eine kritiklose Haltung des Gläubigen oder — Ungläubigen. Der religiöse Mensch in seiner geistigen Ausprägung weiß um die belebenden Wirkungen ernster Innenschau, auch wenn, ja gerade wenn diese durch Zweifeln und Zagen hindurchführt. Er fühlt am Ende einer Wanderung durch «Irrnis und der Wildheit Pfade» seine Seele gereinigter und erweiterter, weicht darum nicht ängstlich jedem «Versucher» zum Unglauben aus, sondern blickt ihm fest ins Auge, indem er am Widerstande des Zweiflers und Gegners innerlich zu wachsen strebt. Solche Bereitschaft setzt Mut und Größe des Charakters voraus. Sie duldet kein kleinliches und ängstliches Ausweichen vor den inneren Schwierigkeiten des geistigen Lebens. Sie gebietet Verzicht auf liebgewordene, aber als unzulänglich erkannte religiöse Vorstellungen, setzt an die Stelle einer eigenwilligen und bequemen Beharrung in dem Bann der Gewohnheit und Überlieferung, der frommen Neigungen und Wünsche, die entschlossene Hingabe an den Heiligen Geist der Wahrheit, soweit sich diese dem eigenen Inneren in ehrlicher Prüfung darbietet.

Auch auf dem Gebiet des religiösen Strebens und Kämpfens behauptet die Sachlichkeit ihr Recht. Nicht nur in dem Sinne der Vermeidung verletzender «persönlicher» Angriffe und unzarten Eindringens in das fremde Heiligtum, sondern auch mit Rücksicht auf eine möglichst unbefangene, zum «Umlernen» bereite Einstellung auf religiöse Fragen, die überhaupt den Charakter des Menschen in mehr als einem Sinne auf eine schwere Probe stellen. Mit weitgeöffnetem Weltauge die letzten Dinge in uns und um uns anblicken, aus der Triebbefangenheit aufsteigen in die befreienden Weiten gegenständlicher Erfassung, bloßes (subjektives) Erleben nicht mit (ob-

jektivem) Erkennen gleichsetzen: dies heißt die Forderung sachlicher Ausrichtung religiöser Fragen wie Antworten erfüllen.

Aber gerade solche Vergegenständlichung des religiös bewegten Inneren könnte vielleicht als dessen Veräußerlichung und folglich Gefährdung erscheinen. Eine seelische Verfassung ist denkbar und oft genug vorhanden, welche jede Bemühung um religiöse «Probleme» als eine verstandesmäßige Verödung und Zerpflückung, als eine frostige Rationalisierung des Gefühls und Erlebens von sich weist. Sie möchte das Göttliche, wie sie es begreift, in stillem Busen wie ein Kleinod hegen und es vor den rauhen Winden jeglicher Prüfung und Kritik bewahren. Ist es eine verehrungswürdige Besorgnis um die Erhaltung des inneren Gleichgewichts oder eine verächtliche Schwäche, die aus solchem Verhalten spricht? Soviel dürfte gewiß sein: die Idee der inneren Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst umschließt auch die Verpflichtung, die Welten des religiösen Glaubens und Wertens mit den übrigen Reichen, insbesondere auch des wissenschaftlichen Erkennens, in Einklang zu bringen. Wer Einheit und Ganzheit des Bewußtseins zu den idealen Wünschbarkeiten zählt, wer die Idee einer universitas literarum, einer Gesamtheit der Wissenschaften, eines geistigen Kosmos allgemein gültig begründeter Urteile bejaht und tief in sich aufgenommen hat, kann nicht vorüber an den Problemen, die in den Begriffspaaren «Glaube und Wissen», Religion (Theologie) und Wissenschaft (Philosophie) beschlossen liegen und seit den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart ein Leitmotiv geistiger Bewegungen und Fehden bilden.

Religion kann Gegenstand sehr verschiedenartiger theoretischer Betrachtung und daher in mehrfachem Sinne «fragwürdig» werden. *Geschichtlich:* insofern die tatsächliche Form ihrer allgemeinen oder besonderen Erscheinung beschrieben und in ihrem Zusammenhang aufgedeckt wird. Eine gewaltige Forscherarbeit ist zumal seit dem 19. Jahrhundert geleistet worden. Pentateuch- und Evangelienkritik, Babel-Bibel-Streit und sonstige vergleichende religionsgeschichtliche Betrachtungen waren und sind nicht nur Sache bloßer Gelehrsamkeit, son-

dern von weitreichendem Einfluß auf den religiösen Menschen unseres Zeitalters und bewirkten in vielen — ob mit Recht oder Unrecht bleibt hier zunächst ohne Belang — eine Erschütterung ihres religiösen Bewußtseins. *Psychologisch:* insofern die «Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung» immer eingehender untersucht und zur Grundlage eines vertieften Verständnisses, auch für abnorme und pathologische Erscheinungen dieses Gebietes, für Ekstase und Halluzinationen und alle Grade des «religiösen Wahnsinns» genommen wurde. Die Seelentiefenforschung (Psychanalyse) erweiterte nach dieser Seite hin beträchtlich den Gesichtskreis über die Erfassung der geschichtlich gewonnenen Typen hinaus. *Philosophisch:* insofern alle Angelegenheiten des religiösen Menschen auf ihre letzten Wurzeln, auf ihre wesenhaften Züge zurückgeführt werden. Religionsphilosophie ist Prinzipienerkenntnis des Religiösen; sie ist weder religiöse Philosophie noch philosophische Religion, sondern Philosophie der Religion, d. h. auf diese als auf ihren eigentümlichen Gegenstand gerichtet. Sie erforscht in lebendiger Berührung mit Religionsgeschichte und Religionspsychologie — ohne mit deren rein tatsächlichen (empirischen) Fragestellungen und Einzelergebnissen zusammenzufallen — die Grundlagen der Religion als eines besonderen Kulturgebietes und vollzieht ihre Einordnung in das Ganze der Kultur. Sie begnügt sich nicht mit einer bloß beschreibenden und zergliedernden, die verwickelte Sonderform auf ihre Grundform zurückführenden Betrachtung, sondern schreitet von solchen grundlegenden Fragen zu den Wertfragen fort, indem sie den Wahrheitsanspruch religiöser Lehren prüft und an dem sonstigen Begründungszusammenhang des theoretischen Bewußtseins ausrichtet.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Religionsphilosophie wesentlich von aller Dogmatik, einem geordneten Gefüge von theologischen Glaubenslehren, deren letzte Erkenntnisquellen nicht Erfahrung und Denken, sondern «Göttliche Offenbarung» sind. Ausdrücklich bezeichnet sich vor allem die katholische Theologie als eine «Glaubenswissenschaft», welche «von den profanen Wissenschaften wesentlich verschieden» sei. Insofern sie die

allgemeinsten Grundlagen ihres Glaubensgebietes, das Dasein eines «persönlichen Gottes» und seine übernatürliche Offenbarung in einer vorbereitenden (propaideutischen) Disziplin, der Apologetik, zu begründen unternimmt, trägt sie auch ihrerseits religionsphilosophische Teile in sich. Ähnliches gilt von der protestantischen Theologie, die jedoch in ihrer orthodoxen (positiven) Erscheinungsform den philosophischenBegründungsformen ungleich geringeres Interesse entgegenbringt, in ihrer modernen (liberalen) Gestalt dagegen teils streng religionswissenschaftlichen, geschichtlichen wie psychologischen, teils religionsphilosophischen Charakter angenommen hat.

So ist die Philosophie der Religion als «natürliche» Theologie — der letztere Ausdruck findet sich bereits in den zwölf Büchern des Aristoteles über die letzten Prinzipien des Seins, insbesondere die Gottheit — heute außerhalb der Dogmatik die grundlegende Disziplin, welche den religiösen Menschen und seine Probleme zum Gegenstand hat. Kaum der Erinnerung bedarf es, daß sie als wissenschaftliches, auf allgemein gültiges Erkennen gerichtetes Unternehmen weder christlichen noch jüdischen, weder buddhistischen noch islamischen, sondern allgemeine, von einem erhöhten Standorte der Überschau und Umschau gewonnene Religionsphilosophie darstellt, die jene besonderen Bezeichnungen höchstens erst nachträglich, von ihrem Ergebnissen aus, annehmen kann. Auch dies leuchtet ein, daß sie nicht gleichbedeutend ist mit religiösem Prophetentum (so wenig philosophische Ethik mit Moralpredigt zusammenfällt) noch auch unmittelbar Erbauung anstrebt, die sie gleichwohl indirekt zu erzielen vermag durch Erkenntnis und Belehrung, durch den Gehalt und die Gestalt ihrer Darlegungen. Auch sittliche Läuterung, Reinigung des inneren Menschen können als unbeabischtigte und doch nicht unwillkommene Gaben in ihrem Gefolge sein. Denn gerade religionsphilosophische Bemühungen um die höchsten und letzten Fragen unseres, in so vieler Hinsicht fragwürdigen, Menschendaseins sind ihrer Art nach geeignet, die innere Befreiung von Vorurteilen und Befangenheiten, von den trübenden Einflüssen der Erziehung und

*

Gewohnheit zu fördern und einzuladen zum Aufstiege auf klare Bergeshöhen, welche die Niederungen des Kleinmenschlichen weit unter sich lassen. Auf dem Gipfel der Selbstbesinnung religiöse Probleme mit philosophischem Auge sehen zu lernen, bedeutet in jedem Falle einen hohen geistigen Gewinn, auch dann — in gewisser Hinsicht gerade dann, wenn die Unlösbarkeit einzelner Probleme, zuletzt das Urgeheimnis des Daseins, an den äußersten Grenzen des Erkennens sich der tiefsten Einsicht als Ergebnis einstellt.

Drei Fragen sind es, in denen sich der höchste Gipfel menschlichen Nachdenkens, zugleich die tiefste menschliche Sehnsucht ankündigt: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Inhaltsschwere Worte von gewichtigem, Ehrfurcht gebietendem Klange. Hinweisend auf letzte theoretische Philosopheme und zugleich gesättigt mit Stimmungen und Gesinnungen. Gerade die eigentümliche Verschlingung von Seins- und Wertfragen macht die in jener Dreiheit ausgedrückte Problemgruppe besonders verwickelt, erschwert die reinliche Abwägung des Wahrheitsgehaltes und führt immer wieder dazu, gewisse Anschauungen zu verlästern und in Zweifel zu ziehen, weil sie praktischen («sittlichen») Werten widerstreiten oder zu widerstreiten scheinen. Und doch verlangt die innere Einheit des geistigen, insbesondere auch des philosophischen Lebens, die Kreise theoretischer Fragestellungen nicht vorzeitig durch atheoretische Gesichtspunkte zu stören.

Leugner bestimmter überlieferter Lösungsversuche werden gerne von deren übereifrigen, unerleuchteten Fürsprechern vorschnell mit dem Mangel sittlicher Minderwertigkeit bedacht. Ja, man glaubt gewisse Verfallserscheinungen der Gegenwart, wenigstens innerhalb unseres eigenen Landes, als die unheilvollen Wirkungen neuerer Lösungen der «Welträtsel» deuten zu können. Gar zu leicht gestaltet sich die «Widerlegung», wenn sie sich begnügt mit dem Hinweis auf vermeintlich oder wirklich «schädliche» — dem eigenen Wertmaßstabe unwillkommene — Folgen, deren Eintritt vielleicht gerade umgekehrt aus der Unzulänglichkeit alter Denk- und Glaubensweisen oder doch aus einem Versagen der von ihnen angewandten Methoden der Vermittlung und Er-

ziehung verständ ich wird. Denn auch der höchste geistige Gehalt beleibt verstrickt in die Endlichkeit und Bedingtheit alles Menschlichen und begegnet Hemmungen wie Grenzen aller Art, die seine ideale Wirksamkeit fesseln oder verhindern.

Verschiedene Sonderprobleme stellend, bilden jene drei großen Menschheitsideen dennoch ein lebendiges Ganzes, dessen einzelne Teile sich wechselseitig bestimmen. Wie die Geschichte des philosophischen Denkens bezeugt und der innere Zusammenhang der Gegenstände erklärt, pflegen bestimmte Lösungen der Gottesfrage mit bestimmten Antworten auf die Freiheits- und Unsterblichkeitsfrage verbunden aufzutreten. Zwar bleibt an sich ein gewisser Spielraum von Kombinationsmöglichkeiten. Die Leugnung der biblischen Gottesidee zieht (wenn auch tatsächlich oft, so doch) nicht mit innerer Logik die Verneinung der Freiheit und Unsterblichkeit nach sich, von der Vieldeutigkeit dieser Worte ganz abgesehen. Umgekehrt war und ist das Festhalten an dem «theistischen» Weltbilde zwar meist, aber nicht notwendig verknüpft mit der Anerkennung menschlicher Willensfreiheit oder persönlicher Fortexistenz nach dem Tode.

Welche Antwort diese religiösen Menschheitsfragen finden mögen, es ist heiliger Boden, auf dem sich die folgenden Darlegungen bewegen. Nicht nur deshalb, weil von Gegenständen die Rede ist, die vielen Menschen der Vergangenheit und Gegenwart heilig sind. Auch in dem religionsgeschichtlich erweiterten Sinne, daß das religiöse Wesen seit den Anfängen seiner Entfaltung in besonderem Grade auf das Tabu, auf das Heilige, Geheimnisvolle (Numinose) gestimmt ist. Zugleich aber ist es ein äußerst umstrittenes Gebiet, in das wir den religiösen Menschen mit seinen Problemen verfolgen. Kämpfe um die religiösen Werte, mögen sie blutig oder unblutig verlaufen, versetzen uns zu allen Zeiten auf einen äußeren oder inneren Schauplatz heftigen Ringens. Sie künden von erschütternden Selbstbekenntnissen (Konfessiones), von sieghaftem Jubeln der des Heils und der Wahrheit inne Gewordenen, wie von schweren Seufzern zerrissener, sündenbeladener Seelen. Sie scheinen den einen eine rein

persönliche Angelegenheit des inneren Menschen und gelten den anderen als eine Sache überindividueller Entscheidung. Wen sie einmal ergriffen und in der Tiefe ihres Wesens bewegten, den halten sie dauernd im Banne, ob sie ihn bestimmen, alte Bahnen in ruhiger Gelassenheit fortzusetzen oder in eifernder Absage an sie neue zu beschreiten. Peinliche Empfindlichkeit läßt gerade den religiösen Menschen seine Heiligtümer hüten und gegen Angriffe in Schutz nehmen. Sie erklärt die verbreitete Sitte, in geselligem Zusammensein, zumal mit «Andersgläubigen», Gespräche über solche zarten Dinge gänzlich zu vermeiden, aus Besorgnis, sonst das individuelle oder kollektive Gleichgewicht zu stören. Von größerer Reife hingegen dürfte es zeugen, auch hier an fremder gegensätzlicher Art und Denkweise die eigene wachsen und sich ausweiten zu lassen. Unzartes Eindringen in fremde Heiligtümer mag begreiflicherweise verletzend wirken, aber es verrät auch hier weder Charaktergröße noch Geistesstärke, wer mit überempfindlicher Strenge und Gereiztheit auf die Äußerungen eines anderen Glaubens antwortet. Zu schweigen davon daß er eine schöne Gelegenheit vorübergehen läßt, liebevollen Sinn auch dem religiösen Gegner entgegenzubringen, dessen Lehre er darum sachlich nicht gutzuheißen braucht.

Wenn irgendwo, dann gilt in dem Umkreise des religiösen Menschen und seiner Probleme das Wort Schillers: «Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, rauscht der Wahrheit tief versteckter Born.»

ERSTER TEIL

DAS GOTTESPROBLEM

Erstes Kapitel

Psychologie des Gottesglaubens

Wie die Entstehung des Menschen nach seiner leiblichen Seite, so verlieren sich auch die Anfänge seiner geistigen Entwicklung schließlich in dem Dunkel der Vorgeschichte (Prähistorie). Und doch fehlt es nicht an jedem Mittel der Erhellung des einen wie des anderen Gebietes. Nach dem Bekannten und Erforschbaren gilt es auch hier das Unbekannte zu deuten und zu rekonstruieren. Folgerungen aus nachweisbaren Tatsachen und Analogieschlüsse, Ableitungen auf Grund gewisser Ähnlichkeiten, sind der methodische Weg, dessen auch die Psychologie des Gottesglaubens nicht entraten kann. Wenigstens nicht in dem Umkreise dieser ersten Fragegruppe, die sie umschließt. Neben der Strukturfrage des religiösen Menschen bezieht sie sich zunächst auf die Aufzeigung der seelischen Wurzeln der Religion.

Völkerkunde (Ethnologie) und Völkerpsychologie haben sich seit Jahrzehnten dieser Frage zugewandt und auf Grund von Forschungsreisen und Berichten der Missionare ein ungleich reicheres Tatsachenmaterial bezüglich der Religion heutiger Naturvölker zutage gefördert und durchleuchtet, als es vordem zu Gebote stand. Lange Zeit hatte die apriorische Konstruktion in dem Bereiche solcher Fragen regiert und etwa an den alten Satz angeknüpft: «Furcht schuf die Götter» (primus in orbe timor fecit deos). Oder man dachte sich die Schlauheit der Priester und Fürsten an der Wiege der Religion, welche dagegen als eine unmittelbare Schöpfung der Gottheit vom Standorte der Offenbarungslehren betrachtet wurde. Die letztere Auffassung verharrte im Grunde in der metaphysisch begrifflichen Ebene und hatte

keinen weiteren Anlaß, in psychologischer Fragestellung dem Ursprung des Gottesglaubens nachzusinnen. Sie führte erst dann zur Befragung weiterer geschichtlicher Tatsachen, wenn sie den Blick auf zahlreiche, von dem einen Schöpfergott abweichende Formen des Gottesglaubens warf. Nun erst sah sie sich der Alternative gegenüber: Abfall oder Entwicklung? Entweder werden — auch darin zeigt sich das Gegenstück zu den Fragen leiblicher Abstammung (Genealogie) — die niedrigen Formen der Vielgötterei mit allem, was sie mit sich führen, auf spätere Entartung ursprünglich reinerer und höherer Vorstellungen wie Verhaltungsweisen zurückgeführt, oder es wird das Höhere als ein späteres Produkt allmählicher Entwicklung und Verfeinerung (Differenzierung) gedeutet. Für den biblischen Offenbarungsglauben konnte begreiflicherweise der zweite Fall gemäß dem mosaischen Schöpfungsberichte nicht in Frage kommen, da nach ihm ja die ersten Menschen bereits persönlichen Umganges mit dem «Einen wahren Gott» gewürdigt wurden und ihn in der Kühle ihres paradiesischen Gartens (Eden) wandeln sahen.

«Entwicklung» dagegen lautet das Zauberwort, in dessen Zeichen überall die Moderne steht; auch bei ihrem Versuche, über die Anfänge des Gottesglaubens Licht zu verbreiten. Bis dahin allzu begrifflich voneinander geschiedene Welten des Märchens und der Sage, des Mythus und der Religion erschienen nun als Ausdruck gemeinsamer, seelischer Grundkräfte, insbesondere einer gleichsam freischwebenden Phantasie, einer bestimmten Form des Erkennens, der «mythologischen Apperzeption», welche die Außenwelt noch nicht nach deren Eigenart bestimmte, sondern sie vom Inneren des Menschen her deutete und «beseelte».

So weit das Auge in der Religionsgeschichte blickt, überall nimmt es die Neigung zur Vermenschlichung (Anthropomorphisierung) des Weltalls als einen allen Religionen gemeinsamen psychologischen Zug wahr. Nur mit einem Wesen seiner Art — mag dieses auch an Vollkommenheit von einer ihn unendlich überragenden Größe sein —, glaubte der Fromme in eine innere, sich im Kult nach außen offenbarende wirkliche Lebensgemeinschaft

treten zu können. Anfänge und allmähliche Entwicklung solche Vorstellung wie solchen Verhaltens finden einige Erhellung durch den Hinweis auf die noch heute bei Kindern zu beobachtende Eigentümlichkeit, auch leblose Dinge wie Tische und Stühle anzureden, sie zu betrachten und zu behandeln wie menschliche Lebewesen. Solcher Drang zur Beseelung der Welt als eines großen Ganzen sowie alle Einzeldinge in ihr, bietet sich der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise als die allgemeinste Grundlage des Gottesglaubens dar, die durch das tägliche Erlebnis der Ohnmacht gegenüber kosmischen Mächten und deren geheimnisvollen Hineinwirkens in den menschlichen Daseinskreis noch eine bedeutsame Erweiterung erfährt. Aus beiden Momenten wird dann das Streben verständlich, sich diese mit den gewöhnlichen Sinnen nicht wahrnehmbare («übersinnliche) Macht in der menschlichen Weise der Anrufung und Erweisung von Ehrenbezeugungen geneigt zu machen. Das Übermenschliche erscheint dabei schon dem Naturmenschen als etwas Verehrungswürdiges «Heiliges». Mag es Gefühle der Zuversicht und des Geborgenseins oder der Furcht und des Schreckens auslösen, in beiden Fällen erscheint es als ein Inbegriff von «höherer Macht».

Ob sich der betende Urmensch gleich an Einen Urvater, den Beherrscher des Himmels und der Erde, oder zunächst an eine Vielheit von göttlichen Wesen wandte, ob Monotheismus (vielleicht besser: Henotheismus) oder Polytheismus bzw. Polydaimonismus den Anfang bildeten, darüber sind die Forscher bis heute nicht ganz einig. Das entwicklungs-psychologische Prinzip macht wahrscheinlich, daß sich das anfänglich unbestimmte Gefühl des Gebundenseins an etwas «Übermenschliches» vorstellungsmäßig zu einem primitiven Eingottglauben verdichtete, der sich dann zerlegte und abstufte in den Vorstellungen von Einzelwesen als den Trägern der einzelnen Naturkräfte. Die sich dabei bildende Rangordnung (Hierarchie) der Einen höchsten Gottheit und der vielen n ederen Götter spiegelte in allen späteren Stadien der religiösen Entwicklung jenes Grunderlebnis der Einen, alles Menschlichen überragenden Weltmacht.

Eine solche Deutung der religiösen Anfänge, die in jeder Hinsicht eine durchaus «kindliche» Vorstellungsweise nahelegen, findet ihre Bestätigung darin, daß bereits der Naturmensch — so weit er uns aus dem heutigen Verhalten primitiver Völker rekonstruierbar ist — seine Gebete an das Eine «höchste Wesen» richtet und ihm als Wertprädikat den Namen «Vater» beilegt. Daß der Mensch ‹nach seinem Bilde und Gleichnis», das bzw. die göttlichen Wesen vorstellte, bezeugt die weitere Tatsache des Parallelismus zwischen der Göttervorstellung und der Entwicklungsstufe des Menschen. Primitive Götter haben dieselben Bedürfnisse und Schwächen wie die Menschen. Sie sind launisch, zürnen und lassen sich wieder gnädig stimmen. Sie sind weder allmächtig noch allwissend, weder allgütig noch allgerecht. Solche «idealen» Züge trägt das Bild der Gottheit erst auf höherer Stufe, die innerhalb unseres Kulturkreises in den biblischen Urkunden ihren literarischen, bis heute fortwirkenden, Ausdruck gefunden hat. Gerade der biblische Gottesglaube bietet aus mehrfachen Gründen einen geeigneten Ausgangspunkt, um die innere Verfassung (Struktur) des religiösen Menschen psychologisch aufzuklären und im Zusammenhange mit der abendländischen Kultur zu erwägen.

Auf der jüdisch-christlichen Linie der Religionsgeschichte bedeutet Gott die ewige, überweltliche, geistig-sittliche, allmächtige, allwissende, allweise, allgütige und allgerechte Persönlichkeit, die absolut vollkommene, das Weltall regierende Macht, die Himmel und Erde schuf, sie durch bloßen Befehl aus dem Nichts ins Dasein rief und im Dasein erhält. Zwei Einheiten also umschreibt hier das Wort Gott: die kosmologisch-metaphysische des letzten Welt- und Seins*grundes* sowie die axiologische des höchsten Welt- und Daseins*zwecks*. Solche doppelte Aufgipfelung des Erkennens und Bewertens verknüpft die Wandlungen des Gottesidee nicht nur mit denen der Religionen, sondern mit der Geschichte der Menschheit überhaupt. Der «Kampf um Gott» ist das tiefste Ringen des Menschen.

Ist dem so, dann bedeutet die Prüfung des Gottesglaubens ein unabweisbares Erfordernis, um Menschen

und Zeiten in ihrem inneren Aufbau zu verstehen und zu wägen. Theismus pflegt die bezeichnete Ausprägung der Gottesidee genannt zu werden. Auf ihn richtet sich unsere weitere Fragestellung. Nicht zunächst auf intellektuelle «Gottes*beweise*», sondern auf den lebensvollen Gottes*glauben*, seine Bedeutung und sein Schicksal.

Nach dem Zeugnis der Vergangenheit, die für viele noch heute lebendige Gegenwart ist, erwies sich der theistische Gottesglaube als eine ungeheure Kraftquelle. Aus ihr schöpfte der Gläubige in allen seinen Nöten. Durch Gebete war er überzeugt, den Gang der Dinge verändern zu können. Ward ihm doch in einem Psalmenwort verheißen: «Da du mich in der Not anriefest, half ich dir aus und erhörte dich, da dich das Wetter überfiel» (Ps. 81, 8). Und Jesaias tröstete: «Der lebendige Gott wird nicht müde noch matt, seine Kraft ist unerschöpflich. Er gibt den Müden Kraft und Stärke genug den Unvermögenden. Die auf den Herren harren, kriegen neue Kraft.» Das Vertrauen auf den *gütigen* Vater im Himmel konnte im Grunde nie erschüttert werden. Zwar mochte der Gläubige, wenn ihm nicht schnell genug Erhörung ward, ungeduldig an die Pforte des Himmels pochen und mit dem Psalmisten rufen: «Wache auf, Herr! Warum schläfst du? Hilf mir und rette mich!» Doch auch dann, wenn er vergebens schrie, fand er mit Hiob in Gottes Güte und unerforschlicher Weisheit die beruhigende Gewißheit, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen. Jahwe war und blieb stets der Sieger. Da gab es kein Lebensschicksal, aus dem der Gläubige nicht ein Motiv zum Preise seines Gottes gewinnen konnte! In Zeiten des Glückes und Erfolges sank er zum jubelnden Dankgebet auf die Knie vor dem Herrn der Schlachten und dem Geber alles Guten. Leid und Schmerz, bittere Enttäuschung und schwere Verluste ließen den Geprüften in geduldiger Demut mit dem frommen Dulder Hiob sprechen: «Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen. Der Name des Herrn sei gebenedeit!»

Unerschütterliches Gottesvertrauen lieh dem Volk Israel die Stärke, sich trotz aller Verfolgungen zu einem siegesgewissen Dennoch! aufzuraffen. Es hielt wach die

Messiaserwartung unter den Propheten und gab die Mühseligen und Beladenen dem Leben wieder. Vor allem auch solche, die unter der Last ihrer Sünden seufzten. Denn sofern sie zu wirklicher innerer Umkehr (Metanoia) entschlossen waren, konnten und durften sie die hilfreiche Hand ihres *barmherzigen* Gottes ergreifen: «Jahwe will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe.» «Wenn eure Sünde gleich blutrot ist, so soll sie doch werden weiß wie Schnee. Und wenn sie gleich ist wie Scharlach, soll sie doch werden wie Wolle» (Jesaia 1, 18). So half der Gottesglaube zur Überwindung des Sündenbewußt eins, der gewollten inneren Gleichgewichtsstörung. Zugleich aber schuf er wirksame Hemmungen im Kampfe zwischen Pflicht und Neigung, stärkte das Verantwortlichkeitsgefühl und erwies sich dadurch von großer pädagogischer Bedeutung. Denn Gott, der *Allwissende*, weiß und sieht alles, er erforscht Herz und Nieren und ist Zeuge auch der geheimsten Gedanken. Er belohnt das Gute und bestraft das Böse. Mit reinem Gewissen vor dem ewigen Richter erscheinen zu können, war deshalb ein wirksames Motiv zur Rechtschaffenheit. Dabei diente das Gebot, Gott von ganzem Herzen lieb zu haben, das Leben in seinen Dienst zu stellen, einer wertvollen Vereinheitlichung des inneren Menschen.

Mannigfaltige Förderungen der geschilderten Art machen das Psalmenwort verständlich: «Der Herr ist meines Lebens Kraft, vor wem sollte mir grauen?» (Ps. 27,1). Und das andere, bis heute so oft im Predigten verkündete: «Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil» (Ps. 73, 25). Solche Zuversicht — sie hat einen charakteristischen Ausdruck in den Oratorien Händels und Mendelssohns gefunden — ließ einen Jesus und viele Marthyrer mit ihm in den Tod gehen, einen Luther das markige (den Psalmen entnommene) Lied singen: «Ein' feste Burg ist unser Gott.»

Solcher Gottesglaube gereichte der Menschheit nicht nur zum Segen. Oft auch zum Unheil, um nicht zu sagen, zum Fluche. Es lag und liegt in ihm eine unerschöpfliche

Quelle beglückender Kraft, aber zugleich auch eine nicht geringe Gefahr. Das bietet keine Überraschung für den, der weiß, daß auch das Schönste und Heiligste in den Händen Unedler oder Toren Unsegen zu stiften vermag.

Ist es richtig, daß Götter «Wunschwesen» sind, dann muß sich die innere Verfassung der Menschen in ihnen ausdrücken. Dann werden aus einer etwa von außen zufließenden Gottesvorstellung edle Wirkungen sich ergeben, wenn die Verfassung selbst edel, ruchlose dagegen, wenn sie selbst so geartet ist. Hieß es in der römischen Kaiserzeit: Christianos ad leones! (Christen vor die Löwen), so später: Non-Christianos ad flammas! (Nicht-Christen, Ungläubige, in die Flammen). Der unduldsame Menschentypus beharrte trotz des Überganges vom Heidentum zum Christentum. Ein lehrreiches und weltgeschichtlich bedeutsames Beispiel für eine *anthropologisch-biologische Konstanz im Wechsel der Ideologien*! Ob Heide oder Christ: ein minderwertiger Menschentypus befahl und befiehlt minderwertige Handlungen, mag er äußerlich dieser oder jener Religion angehören.

Eben die Unduldsamkeit ist auf weiten Strecken der Geschichte mit dem Gottesglauben jüdisch-christlicher Prägung verknüpft. Ja, dieser Gottesglaube hat der Herrschaft eines orthodox-fanatischen Rachetypus direkt Vorschub geleistet.

Schon Israel betrachtete sich als das «auserwählte» Volk Jahwes. Auf Grund eines besonderen Bundes. Eine ungeheure Steigerung des nationalen Selbstgefühls und der entsprechenden Machtansprüche war die Folge dieses Bewußtseins, einzigartig mit dem Schöpfer Himmels und der Erde verbunden zu sein. Israels Feinde sind ohne weiteres Jahwes Feinde, Israels Sache Jahwes Sache. Diese Gleichung sanktioniert eine rücksichtslose Durchsetzung der nationalen Interessen. Sie leiht dem altjüdischen Imperialismus eine religiöse Stütze. Bis zu welchem Grade Haß und Rachsucht sich dabei entwikkeln, dafür liefert das Alte Testament zahlreiche Proben grauenvollster Art. So sehr jeder Jahwe-Anhänger für seine eigenen Verfehlungen in aller Unterwürfigkeit die Gnade und Langmut seines Gottes anruft, ebenso dringlich, ja fast noch dringlicher, fleht er um grausame Ver-

tilgung seiner Feinde, denen er — in echt primitiver Weise — ohne weiteres einen bösen Willen zur Last legt: Der Irrtum ist der Sohn der Sünde (Ps. 57, 4).

Solchen Eindruck vermittelt das erste Buch Samuel (Kap. 15): «So spricht der Herr Zebaoth: Ich habe bedacht, was Amalek Israel tat, und wie er ihm den Weg verlegte, da er aus Ägypten zog. So zeuch (sc, Saul) nun hin und schlag die Amalekiter, und verbanne sie mit allem, das sie haben. Schone ihrer nicht; sondern töte beide, Mann und Weib, Kinder und Säuglinge, Ochsen und Schafe, Kamele und Esel.» Racheinstinkte, die häufig nicht vor den Unmündigen zurückschrecken, erscheinen nicht nur, wie man als mildernden Umstand annehmen könnte, im Augenblick unbeherrschter Siegesfreude, sondern auch in den ernsten Gesängen der Propheten und Psalmisten. Jeremias' Bußpredigt verhallt ungehört in Israel (Kap. 18, 23). Da spricht er in ungestümem Eifer das Rachegebet: «Weil du, Herr, weißt, alle ihre Anschläge wider mich, daß sie mich töten wollen: so vergieb ihnen ihre Missetat nicht und laß ihre Sünden vor dir nicht ausgetilget werden. Laß sie vor dir gestürzt werden und handle mit ihnen nach deinem Zorn.» Oder man höre Psalm 137, der die gefangenen Israeliten klagen läßt: «Du verstörete Tochter Babel, wohl dem, der dir vergilt, wie du uns getan hast! Wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und zerschmettert sie an dem Stein.»

Auch im Neuen Testament, das im allgemeinen ganz auf Güte und Erbarmen gestimmt ist, klingen alttestamentliche Rachetöne fort. «Gott sollte nicht die Rache für seine Auserwählten heraufführen, die zu ihm schreien Tag und Nacht? . . . Ich sage euch, er wird sich rächen in Kürze» (Lukas Ev. Kap. 18, 8). Ja sogar ihm, dessen ganzes Wesen sonst Langmut und Geduld atmet, Jesus selbst werden die harten Worte in den Mund gelegt: «Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Satan und seinem Anhang ist bereitet worden» (Matth. 25, 41).

Welche Ironie der Geschichte vollends, daß die Religionskriege zu den blutigsten zählten! Daß man im Namen dessen, der sprach: «Stecke dein Schwert in die Scheide; wer das Schwert zieht, wird durch das Schwert

umkommen» — daß man gerade in seinem Namen auszog zur Eroberung des «Heiligen Landes»! «Gott will es» — war der Schlachtenruf. Gott will es — die Losung, als man Ketzer und Hexen den Flammen des Scheiterhaufens übergab!

So ist die Geschichte Gottes auf Erden mit vielem — sichtbaren und unsichtbaren — Blut geschrieben.

Erst als die Gottesvorstellung in der Neuzeit sich läuterte, wurde es anders. Erst der «dezidierte Nichtchrist» Friedrich der Große mußte kommen und die sogenannten christlichen Fürsten beschämen mit der Friedensbotschaft: «In meinem Staate soll jeder nach seiner Fasson selig werden.» Auch die reformatorischen Fürsten hatten noch dem theokratischen Prinzip gehuldigt, dem barbarischen Grundsatz: cuius regio, illius et religio!: die Landeszugehörigkeit, die Religion des Fürsten, entscheide über die Religion der Untertanen. Auch sie verfuhren nach dem Schema: «Die göttliche Wahrheit ist auf unserer Seite, darum verlangen wir für diese und nur für diese Freiheit — auf der andern Seite ist die Lüge und der Götzendienst, darum verweigern wir ihr jede Duldung!» Wenn man solches liest, so ist es, als ob sich seit den Tagen des Alten Testaments nichts geändert hätte. Hier wie dort identifizieren herrschsüchtige und verblendete Menschen ihre Sache vorschnell mit der Sache Gottes. Der Gottesglaube stärkt ihr Rückgrat im Kampfe mit seinen Widersachern — gemäß dem Psalmenwort: «Ich hasse ja, Herr, die dich hassen» (Ps. 139). — Wie anders wirkt das Menschheitszeichen auf uns ein, das im Zeitalter Friedrich des Großen auch aus der Verfassung der vereinigten Neu-England-Republiken (1787) zu uns spricht: «Niemals soll irgendein religiöses Bekenntnis als Erfordernis für die Bekleidung eines Amtes oder einer öffentlichen Vertrauensstellung verlangt werden.» —

In gewissem Sinne noch verhängnisvoller waren innere weniger greifbare Verführungen, welche der Gottesglauben im Gefolge hatte. Aus der demütigen Gottesfurcht konnte eine würdelose Sklavengesinnung, aus dem Bitten um Gaben ein schamloses Betteln, aus dem Verlangen nach verheißenem Gotteslohn ein widerliches Feilschen um ihn werden. Die bedingungslose Hingabe an

den überweltlichen Gott konnte ausarten in ein allzugeduldiges Hinnehmen aller Plagen des weltlichen Jammertals, des «Tales der Tränen». Über der wichtigeren Sorge um das Jenseits vergaß man zu oft die von den eigenen Voraussetzungen aus doch auch nicht ganz wertlose Sorge um das Diesseits. Die metaphysische Formel: Gott wirkt alles in allem — verleitete zu einem vorschnellen Überspringen diesseitiger Kausalzusammenhänge, zu einem bequemen Ausruhen bei der «ersten Ursache», ohne die endlichen Zwischenfaktoren gebührend zu berücksichtigen. Wunder waren schneller zu behaupten, als natürliche Zusammenhänge im einzelnen in sorgfältiger und geduldiger Forscherarbeit nachzuweisen. Zudem: das «Wort Gottes», wie man es als unfehlbare Wahrheit im Alten und Neuen Testamente enthalten wähnte, hatte von übernatürlichen Eingriffen geredet. «Das Wort Gottes aber bleibet in Ewigkeit.» Es schien ein Mißtrauen gegen die natürliche Weisheit der Gelehrten ohne weiteres zu rechtfertigen. Typisch für solche Geistesrichtung ist die Entscheidung der römischen Index-Kongregation, die 1616 die kopernikanische Lehre verurteilte: sie sei eine «irrige pythagoreische Doktrin, der Heiligen Schrift gänzlich zuwider», eine «falsche Lehre zum Verderben der katholischen Wahrheit». Fand man doch im Buche Josua (Kap. 10) geschrieben: «Sonne stehe still zu Gibeon und Mond im Tale Ajalon. Da stund die Sonne und der Mond stille, bis daß sich das Volk an seinen Feinden rächete.» *So wurde der «Gott der Väter» zum Träger eines starren Konservatismus.*

Doch der Entdeckermut der Fortschrittsnaturen erwies sich auf die Dauer als stärker und verhütete den Stillstand der Kultur. Umdeutung und symbolische Ausdeutung des überlieferten Gottesworts — ehedem Sünden, die das höllische Feuer verdienten — taten das ihrige, um das Erbe mit den neuen Erkenntnissen auszugleichen. Dabei kam man günstigenfalls, von der Logik der Tatsachen überwältigt, zu einem Nachhinken hinter den unaufhaltsamen Fortschritten, die man anfänglich heftig bekämpft hatte. Jetzt aber versicherte man gern, nie ein Feind des «wahren» Fortschritts gewesen zu sein.

Für die Entwicklung der Moral ergaben sich ähnliche

Hemmungen. Gottes unantastbares Sittengesetz — in der Form, wie man es von der ganzen zeitgeschichtlichen Lage aus verstand — galt als absolute Norm des äußeren und inneren Tuns. Wer gegen sie verstieß, wurde als ein objektiver Sünder betrachtet, mochte man ihm auch subjektiv allenfalls «gute Absicht» zubilligen. Dazu aber gehörte bereits eine Höhenlage der Beurteilung, die nicht die Regel bildete. Man kam — um nur dies zu nennen — nicht zu der Einsicht, welche sittliche Barbarei und — Unchristlichkeit darin liege, die Feinde des «wahren Gottes» gleichsam mit Druck und Stoß oder gar mit wirklichem Feuer und Schwert zu verfolgen. Es fehlte die Größe des Charakters, die den erwachsenen Menschen in seinem inneren Leben sich selbst bestimmen läßt.

Gefahren aber fordern Überwindung. Ist der Theismus als solcher den erwähnten Verführungen gewachsen? Wenigstens grundsätzlich?

Zweifellos. Welcher Unterschied im Menschentypus zwischen einem heiligen Franziskus, der seine Hymnen an Bruder Mond und Schwester Sonne sendet, und einem herrschsüchtigen Fanatiker, der seine Flüche wider die Abtrünnigen und Anhänger eines «irrigen» Glaubens schleudert! Zwischen dem Jesus, der in der unsterblichen Erzählung vom Samariter Anweisungen für wahre und echte Betätigung der Menschenliebe gibt, und jenen Eiferern, die ihre Werke der Barmherzigkeit abhängig machen von dem «Glauben», der «Konfession» des Bedürftigen, — wobei sie sich vielleicht auf das Paulus-, nicht Jesuswort berufen: «Tut Gutes, vor allem aber euren Glaubensgenossen!» Und doch können sich jene verschiedenen Typen in derselben Metaphysik des Theismus begegnen. Sie beten zu «demselben» Gott. Aber dieselbe Idee bricht sich hier wie sonst in verschiedenen Individualitäten. Oft bis zur unkenntlichen Verzerrung.

Auch die Anhänger des heutigen «Neuprotestantismus» bekennen sich zu dem Gott der Liebe, wie ihn die Orthodoxie verkündet. Und doch, welcher Unterschied wiederum in der Ausgestaltung derselben Grundidee! Bei den einen wesentlich die gleiche Stimmung und Weltbetrachtung wie zu Luthers oder Augustinus' Zeit. Bei den anderen freudiger Tatendrang, gerichtet auf die innerwelt-

lichen Aufgaben. Wie «heidnisch» sind nicht die modernen Elemente innerhalb des Neuprotestantismus! Keine Naturwunder. Die raumzeitliche Wirklichkeit eine geschlossenes System, das im Prinzip restlos wissenschaftlicher Erklärung zugänglich ist. Ablehnung alles Sakramentalen im alten Sinne. Ausschließliches Vertrauen auf die «Macht der Idee». Auflehnung gegen geistige Knechtschaft, wie und wo immer sie sich äußert. Daher auch kein unfreies Haften am Buchstaben der Überlieferung. Wissenschaftliche Kritik auch der überlieferten Gottesworte. Dieser Geist «evangelischer Freiheit» regt sich zu mächtig im ganzen modernen Leben, als daß er nicht sogar die streng orthodoxe Auffassung übernatürlicher Gottesoffenbarung beeinflußt hätte.

Ein geläuterter Theismus also ist denkbar und heute in verschiedenen Formen wie Graden auch durchaus vorhanden, der höheren Ansprüchen des Geistes und Charakters zu genügen vermag.

Oder wäre überhaupt schon der Gedanke an ein «vollkommenes Wesen» sittlichen Bedenken ausgesetzt? Weil er nämlich (wie man meinte) dem Menschen alle Tatkraft raube. Bestehe das Vollkommene bereits, so habe es keinen Sinn mehr, sich in ewig hoffnungsloser Arbeit zu mühen, es zu schaffen. — Eine solche Begründung ist erfüllt von der hochgespannten, vielleicht überspannten Stimmung des Zarathustra-Wortes: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein. Also gibt es keine Götter.» Psychologisch verständlich bleibt dieser Schluß. Notwendig ist er weder im psychologischen noch (was hier weniger von Bedeutung) im logischen Sinne. Daß die Menschen im Gedanken an den vollkommenen Gott nicht notwendig erlahmten, vielmehr oft gerade zu höchster Anspannung ihrer endlichen Kräfte angefeuert werden, ist ein unbezweifelbares Faktum der Geschichte wie die Werke der Caritas und viele sonstige Erscheinungen bezeugen. Eine Frage aber ist es, inwieweit der Stolz der Menschheit, kein absolut Vollkommenes über sich ertragen zu können, zu den psychologischen Faktoren zählt die zur allmählichen Erschütterung des theistischen Gottesglaubens in unserem Kulturkreise führten.

Ginge man den (rationalen wie irrationalen) Quellen

moderner Gottesleugnung in dem hier gemeinten Sinne nach, so würde man auf folgende Hauptfaktoren treffen. Seit den Tagen der Renaissance zieht ein neues Welt- und Lebensgefühl in die europäische Menschheit ein. Ein aktiveres, dem Diesseits zugewandteres. Das Überweltliche und sein Herrscher beginnen zu verblassen. Mit Selbstsicherheit einen «Himmel auf Erden» zu schaffen, ist die Stimmung vieler Führer der Neuzeit. Sie steigert sich bis zu prometheischem Trotz, der im modernen Zeitgeist unverkennbar lebt und in einer «gottlosen» Frömmigkeit, einer Religion des «Stolzes und der Kraft» gipfelt. «Ohne Gott und Herren!» ist der Ruf, der von der französischen Revolution ausgeht. Spinoza und Goethe sind pantheistisch gerichtete Verehrer der «Gottnatur». Die an sie anknüpfende geistige Strömung verliert das vitale Interesse an einem persönlichen Weltenregierer. Überdies zerstört Kants Autorität vielen die bisherige Überzeugung in die zwingende Kraft der Beweise für das Dasein Gottes, welches auf Grund bloßer «Postulate» festzuhalten, nicht Jedem begründet erscheinen mochte. Um so weniger, da Schopenhauer und die pessimistische Literatur des 19. Jahrhunderts den Blick für die mannigfaltigen Übel in der Welt schärfte und, wie schon früher Voltaire, den optimistischen Traum der Theodizee-Versuche des 18. Jahrhunderts störte. Die «beste aller möglichen Welten» fand jetzt weniger Glauben. Der gütige Vater im Himmel erschien als ein Hohn auf die gegebene Wirklichkeit. Überhaupt regte sich ein immer stärkeres Mißtrauen gegen die anthropomorphen Züge im naiven und populären Gottesbilde. Das bekannte Wort Dr. Fr. Strauß' von der (infolge der neueren atsronomischen Anschauungen eingetretenen) «Wohnungsnot Gottes» war zwar nicht gerade metaphysisch tiefsinnig — weil es den geistig, unräumlich, gedachten Gott zum Raume in Beziehung setzte —, aber für die Massen bestechend. Die volkstümliche Verbreitung der modernen Bibelktitik rief Zweifel an dem bisherigen Offenbarungsgott wach und schädigte das Ansehen des allgemeinen Gottesgedankens. Um so mehr, als man auch von Vertretern der Naturwissenschaft hörte, die moderne Naturerkenntnis habe «Gott» widerlegt, zum mindesten sein Dasein überflüssig

*

gemacht. Die «Natur» sei das Ein und Alles. So vereinigten sich — rein psychologisch-geschichtlich gesprochen — mannigfache Gedanken- und Stimmungskomplexe, autoritätsfeindlicher Individualismus, Pantheismus, Pessimismus und Naturalismus, Berufung auf Philosophie, Natur- und Geschichtswissenschaft bei der Untergrabung der überlieferten biblischen Gottesvorstellung.

Wie immer es zustande kam und gleichgültig inwieweit es im kritischen Verstande zu Recht bestehen kann, das Ergebnis jenes Zersetzungsprozesses ist offensichtlich. Es ist eine allgemein zugestandene, von den einen hochgepriesene, als eine höhere Stufe der Religionsgeschichte begrüßte, von den anderen als der Beginn eines geistigen Verfalles der Menschheit tief beklagte Tatsache, daß der theistische Gottesglaube in seiner traditionellen («orthodoxen») Fassung einer großen Zahl der heutigen Menschen erstorben ist. Der «alte Gott» lebt für sie nicht mehr, er ist begraben und vergessen.

Entschlossene Diesseitsmenschen sind geneigt zu erklären, der alte Gottesglaube sei gänzlich und endgültig «erledigt». Ohne daß auch nur irgendetwas von ihm in die Zukunft hinübergerettet zu werden verdiente.

Diesen Radikalismus befürworten, hieße die überhistorischen, dauernd wertvollen Kräfte in jenem Glauben verkennen. Es hieße kein Verständnis haben für allgemein-menschliche *Grundformen und Grundmotive*, die sich im Wechsel der zeitlichen Hülle auswirken. Es hieße den Unterschied zwischen beharrendem *Wesen* und sich wandelnder *Erscheinung* verkennen. Nur gilt es, auch hier die bleibenden seelischen Grundwerte zu entdecken. Eine Analogie bereitet die Antwort auf die hiemit angedeutete Frage vor.

Schon der primitive Mensch, der Höhlen- und Pfahlbautenbewohner, liebte es — wie uns die ethnologischen Funde künden — einen ihm innewohnenden Kunsttrieb zu entfalten. Es drängte ihn, Gegenstände seiner Umgebung nachzubilden, seine Behausung und seine Geräte zu verzieren. Wie unvollkommen solche Gestaltungsversuche, gemessen an heutigen Maßstäben, sein mochten, die in ihnen wirksamen künstlerischen Grundtriebe ver-

binden die niedrigsten Menschheitstsufen mit der höchsten Kunst unserer Tage.

Sollte es sich nicht ähnlich mit der Religion verhalten? Jenem nicht minder bei allen Völkern verbreiteten Lebensgebiet, von dem schon Plutarch die berühmten Worte niederschrieb: «Wenn du den Erdkreis durchwanderst, so magst du wohl Städte finden ohne Mauern, Wissenschaften, Könige, Häuser, Schätze und Münzen, unerfahren in Theater und Spielen; aber eine Stadt ohne Heiligtum und Gottheit, ohne Gebrauch von Gebeten, Eiden, Weissagungen, ohne Opfer zur Erlangung von Gütern und ohne Abwehrmittel gegen Übel hat noch keiner gesehen und wird keiner sehen.»

Plutarchs Prophezeiung ist in ihrem Kerne durchaus in Erfüllung gegangen. Indessen: auch die Gottheiten haben ihre Geschichte. Und in den Heiligtümern, von denen der griechische Schriftsteller spricht, erschallen je nach Zeiten und Völkern verschiedene Gesänge. Aber mitten in allen diesen und ähnlichen Wandlungen der Schale beharrt ein Kern. Schreiten wir in der Abstraktion von dem, was sich bereits geändert hat und sich nach allen Anzeichen noch weiter ändern wird, weit genug voran, so erkennen wir alsbald eine für alle Zeiten unaufhebbare Grundtatsache des Menschendaseins. Es ist das Verflochtensein des Endlichen in das Unendliche, das Hervorgehen aller sichtbaren Natur aus einem unsichtbaren, überempirischen oder metaphysischen Quell, das Gegründetsein alles Menschlichen in einem Übermenschlichen, alles relativen, wechselnden Seins in dem absoluten, ewigen Sein. Es ist das Ur-Rätsel, das *Ur-Mysterium des Daseins* überhaupt und seines So-Seins.

Wer dies mit der Ganzheit (Totalität) seines Wesens, mit seinem begreifenden und schauenden Geiste, mit seinem Fühlen und wertenden Wollen erfaßt, der hat den Herzschlag der Religion in sich verspürt. Wie immer er jenes *religiöse Urerlebnis* deuten mag, ob theistisch oder pantheistisch, deistisch odet atheistisch — solche verschiedenen Deutungen ergeben zwar besondere Formen der Religion, aber in ihnen allen liegt die religiöse Grundform — das «Wesen der Religion» — verborgen.

Der Neger, der vor seinem unförmigen Götzenbild nie-

derfällt und von einem Fetisch Hilfe in seinen Unternehmungen, Schutz gegen Gefahren erhofft, — der Inder der über das Brahma sinnt und sein Nirvana ersehnt, — der Christ, der vor dem kostbaren Tabernakel einer imposanten Kathedrale kniet und alle Sehnsüchte und Wünsche seiner Gottheit klagt, — der moderne Heide endlich, der voll Andacht und Bewunderung in dem unermeßlichen Dome der Natur verweilt und durch Welterkenntnis zur Weltgestaltung strebt, — sie alle verspüren die Schauer des Ewigen und Übermenschlichen. Sie alle erleben kosmisch, religiös, wenngleich in verschiedener Form.

Denn religio heißt nach einer alten etymologischen Ableitung: Bindung (religare = binden). Religion im weitesten Sinne wäre somit ihrer objektiven Seite nach Bindung des Menschen an das Unendliche, Ewige, an die Urwesenheit. Nenne man sie unerforschliches Schicksal, Universum, All oder Natur, das Absolute oder Substanz, Gott oder Götter, die Wesensstruktur bleibt dieselbe. Und auch subjektiv-psychologisch eignet den verschiedenen Arten das Grunderlebnis der Erschütterung und allseitigen Ergriffenheit des denkenden, fühlenden und wollenden Menschen von dem Ewigen und Unendlichen. Religion ist ihrem tiefsten seelischen Prozesse nach ein Leben und Weben im All, ein Sich-hinein-*denken*, Hinein-*fühlen* und Hinein-*wollen* in den kosmischen Zusammenhang. Religion also bedeutet die höchste und umfassendste Auswirkung des *sozialen* Grundtriebes, der das Einzelwesen aus seiner Isolierung und Atomisierung herausreißt und es nicht nur zu seinesgleichen, sondern zur Gesamtheit alles Seins, zum Universum in Gemeinschaft setzt, — zur «Weltseele», zum «Herzen der Welt», zum Zentrum des Daseins, zu den Urkräften aller Wirklichkeit, — zum organisierenden Weltprinzip, — zum Genius des Lebens — oder in welchen anderen Bildern und Gleichnissen man sonst dieselbe Sache — die Gottesgemeinschaft — in stammelnder Menschensprache ausdrücken mag. Konkreter ausgedrückt: Irgendein Geschehen religiös erleben, Vorgänge am gestirnten Himmel oder Ereignisse im Menschendasein, grausame Schicksalsschläge wie plötzlicher Tod und qualvolle Leiden

oder auch herrliche Kultursiege über die Tücke der Elemente und jauchzende Stunden des Schaffens, — all dies religiös erleben heißt, es nicht mit einem engen Blick unter der bloß zeitlichen Perspektive des Nutzens oder Schadens betrachten, sondern im Lichte seines Hervorgehens aus dem Ewigen. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nach einem alten römischen Sprichwort nicht dasselbe. Denn sehr verschieden können die Motive der äußerlich gleichen Handlung, sehr verschieden auch ihre Wirkungen sein. Ebenso ungleich vermag das «Erleben» zweier Menschen zu sein, die beide dasselbe Objekt wahrnehmen. Beide folgen etwa mit ihren Blicken dem Aufstiege eines Luftschiffes. Für den einen ist es ein seine Sinne fesselndes Schauspiel, vielleicht noch ein Anlaß zum Nachdenken über die technische Bedeutung, die es für die Gestaltung des Menschenlebens besitzt. Für den anderen aber weitet sich ein solcher Anblick zu einem Ringen des endlichen Menschen mit dem unendlichen All. Bei einer derartigen Einstellung erlebt der Betrachter in ungleich vertiefterer und umfassenderer Weise den Triumph menschlichen Könnens, dem es gelang, seine Herrschaft über das Universum zu vergrößern, gleichsam den ewigen Mächten abermals ein Geheimnis zu entreißen.

Denn das Ewige umfängt uns als die gewaltige, überragende Macht, die uns mit verschwenderischer Fülle bald freundlich und gütig ihre Gaben sendet, bald mit erbarmungsloser Härte über unsere innigsten Wünsche hinwegschreitet. So ringen wir mit dem Ewigen. Mit dem, was wir unseren «Gott» nennen. In diesem Ringen verankert, gewinnt das sich selbst begreifende Leben erst die letzte Tiefe und zugleich seinen vollen Ernst. Im Lichte des Ewigen (Sub specie aeternitatis) pflegt selbst ein sonst in der Zeitlichkeit aufgehender Mensch wenigstens gewisse Augenblicke seines Daseins zu betrachten. Wenn die sonst ruhigen Wogen seines Inneren vom Schlage besonderen Glückes oder Leides gerührt werden, fühlt auch er sich den Quellen des Lebens und der Vernichtung näher als im gewohnten Laufe des Alltags, verspürt er den Drang, über seine Stellung zum Ewigen nachzusinnen und in irgendeiner Form diesem Ewig-

keitserlebnis einen festlich-feierlichen Ausdruck zu verleihen.

Verhält es sich so, dann wird das Bestehen der religiösen Grundfunktion, die als solche durchaus eigenartig ist und durch nichts anderes vertreten sein kann, nicht ausschließlich an eine theistische Ausprägung im überlieferten, jüdisch-christlichen Sinne geknüpft sein. Umgekehrt aber müßte — und das war der Ausgangspunkt unserer Untersuchung — das Schwinden des theistischen Gottesglaubens die Frage nach seinem «Ersatz» nicht nur nicht überflüssig, sondern unabweisbar erscheinen lassen.

Zweifellos sind zunächst gewisse Bestandteile des theistischen Gottesglaubens einem Fortschritt zugänglich, einer höheren Ausprägung fähig. Erfolgreicher als die Bittgebete aller Zeiten und Völker erweisen sich die Wege, die menschlicher Erfindungsgeist im Kampf mit körperlichem Leiden ersonnen hat. Anerkennen dies im Grunde die Gottgläubigen nicht selbst durch ihr Verhalten? Flüchten nicht auch sie in ihrer Not zu diesseitigen Hilfsmitteln? Zum Chirurgen, der in wenigen Augenblicken den Herd der Krankheit zerstört? Zu Heilquellen, die ihnen Linderung bringen? Ja, um den Tribut an die höhere Menschlichkeit einerseits und die Skepsis gegenüber ausschließlich jenseitiger Hilfe anderseits vollzu machen, wappnen sich die Hüter alter Heiligtümer sogar auf ihren Gotteshäusern gegen schädliche Naturgewalten. Hier vor allem würde man erwarten, daß sie sich ganz geborgen wüßten in der Hut ihres Gottes. Gerade jener Menschenschutz gegen Blitz ist das anschaulichste Symbol des Gegensatzes von Einst und Heute. Er ist typisch (wenn das Wortspiel erlaubt ist) für eine mögliche Ableitung der überirdischen Bittgebete in den Strom des Dienstes. So sehr ist dieser — aus neuzeitlichem, nicht urchristlichem Geiste stammende — seelische Wandel den Gläubigen schon zur Gewohnheit geworden, daß sie ihn wie etwas ganz Selbstverständliches hinnehmen. Unbewußt haben sie Keime aus der modernen Kulturatmosphäre in sich aufgenommen. Bringt man ihnen diese «Ansteckung» zum Bewußtsein, so begegnet man wohl einem Lächeln. Unleugbar ist christlicher Jenseitsglaube heute in engerem Bunde mit

den diesseitigen Naturkräften als es ehedem der Fall war und zumal urchristlicher, mittelalterlicher wie lutherischer Lebensdeutung und Art entsprach.

Solchen unleugbaren Wandel könnten die Anhänger des alten Glaubens versuchen, in folgender Weise zu rechtfertigen. Gott — könnten sie geltend machen — hat uns die Eroberung des Diesseits als Aufgabe gestellt. «Erfüllet die Erde und macht sie euch untertan!» In diesen Worten Jahwes an das erste Menschenpaar sei der Appell zur Kulturarbeit enthalten. Wir dürfen nicht nur — würden sie hieraus folgern — wir müssen die Kulturerrungenschaften dankbar benutzen. Gott selbst will es. Er sendet uns Krankheiten, aber auch Ärzte, mit deren Hilfe wir sie bekämpfen. Fordert darum auch, daß wir sein irdisches Haus gegen die Tücke der Elemente beschützen. Täten wir es nicht, so würde er uns grober Pflichtvergessenheit, sträflicher Gleichgültigkeit, gegen seine Wohnung unter den Menschen zeihen.

Eine derartige Argumentation hat — wie gegen allzu unkritische Verneinung des Alten zu erinnern ist — im Rahmen des theistischen Gottesglaubens ihr gutes Recht, ihre innere Logik. Gleichwohl zielt sie an dem entscheidenden Punkte vorbei. Denn darauf kommt es letzten Endes an, daß die formale Konsequenz der nur auf Bittgebete sich verlassenden Menschheit mit der Benutzung diesseitiger (immanenter) «Ersatzmittel» durchbrochen ist. Und eben dies ist die Frage, ob «übernatürliche» (transzendente) Bittgebete überhaupt noch Sinn haben, nachdem und sofern sie durch «natürliche» Hilfsmittel vollwertig überholt wurden. Denn besser, als es die angerufene hl. Apollonia je vermochte, heilt ein moderner Arzt bösartige Zahnleiden. Ein Gichtkranker darf von heutiger Therapie mehr erhoffen als von der Verehrung des hl. Remigius. Und der hl. Donatus, dessen Anrufung ehedem Schutz gegen den Blitz gewähren sollte, hat seine Funktion einer technischen Erfindung abtreten müssen. Man könnte die ganze, in ihrer Art ergreifende, Anrufung aller Heiligen in einem alten Kirchengebet durchgehen, überall würde man diese Metaphysik durch die modernen Errungenschaften verdrängt sehen und eine veränderte seelische Einstellung wahrnehmen. Hungersnot, Pest und

andere Übel, die dort aufgezählt werden und den immer wiederkehrenden Flehruf: Erlöse uns, o Herr (libera nos, Domine) auslösen, sie sind heute in unserem Kulturkrise «prinzipiell» überwunden, mögen der Aufgaben im einzelnen noch so viele bleiben. Es handelt sich nur noch um zweckmäßigere Ausnutzung der als richtig erkannten und erprobten Mittel. Was alle Gebete bisher nicht vermochten, ein Sinken der Sterbeziffer oder den Rückgang der Tuberkulose herbeizuführen, dies und vieles andere gelang der rationellen, von wissenschaftlicher Erkenntnis geleiteten Naturbeherrschung. Zumal in den letzten Jahrzehnten, wie die Statistik der Sozialhygiene in ruhmreichen Zahlen kündet. Mag auch heute noch menschliche Anstrengung im Kampf mit leiblichen Übeln aller Art oft genug erfolglos bleiben, — fand der Gläubige immer Erhörung? Der Siegeszug unserer Welterkenntnis und Weltgestaltung ist unaufhaltsam. Ein Siegfriedgeschlecht ist erwacht. In allen verborgenen Schachten bohrt und forscht es, ohne das Fürchten zu kennen. «Und wenn die Welt voll Teufel wär', es sollt' uns doch gelingen!» Jeder neue Sieg über Krankheit und Elend zeigt, daß wir einem verheißungsvolleren Morgen entgegengehen. Daß wir «im Prinzip» auf dem rechten Wege sind und auch außerhalb des alten Gottesglaubens Erhörung in der Not unseres äußeren Daseins zu finden vermögen.

Dies alles anerkennen die Gläubigen heute durch ihr eigenes Handeln. Denn sie beschränken sich nicht auf bloße Bittgebete, sondern greifen zu den irdischen, von Menschenhand geschaffenen Mitteln. Ein deutliches Zeichen, daß sie die Macht des «Diesseits» heute in praxi höher werten. Daß sie also die Überwindung der alten Religion durch Vollkommeneres wenigstens teilweise zugestehen.

Aber, öffnet nicht fortschreitende Eroberung des Diesseits immer wieder neue Quellen des Leids? Zugegeben, daß moderne Therapie den Seuchen im Keime zu wehren vermag, gab es ehedem eine Titanic-Katastrophe, die in einer Nacht 1600 Menschenleben forderte? Eisenbahnunglücksfälle, die unsägliches Leid über zahllose Menschen bringen? Gab es den Todessturz der Flieger und die Zerstörung der Luftschiffe? Gab es die grimmen

Jahre eines Weltkrieges? Und hat nicht die moderne Desillusionierung und Dekadenz der Menschheit auch neuen seelischen Jammer gebracht? Hört man nicht die Töne der Wehklage und Lebensverneinung mitten im Zeitalter des technischen und naturwissenschaftlichen Rausches? —

Solcher Fragen gedenken, heißt: demBildungsphilister die Fehde ansagen. Es heißt, sich auf die Grenzen unseres Könnens, auch des fortgeschrittensten, besinnen und sich wappnen gegen Scheuklappen, welche die Nachtseiten der modernen Kultur zu sehen hindern. Heute wie ehedem lauert die Tücke ungebändigter Elemente. Aber wir lernen sie immer mehr beherrschen. Selbst der trübste Blick muß unsere wachsende Macht über die äußere Natur, die zunehmende Organisierung des äußeren Chaos wahrnehmen. Zugleich wird ein offenes und freies Auge ein neues Geschlecht, eine wahrhaft «neue Generation» erspähen, die den Ruf: Besinne dich aufs Leben! (Memento vivere!) vernahm und die Freude allseitigen, körperlichen wie geistigen, Wachsens kennt.

Gebete aber waren nicht nur ein Flehen um Gaben. Sie waren in anderer, religionspsychologisch nicht minder wichtiger Erscheinung auch Zustände der Andacht und Sammlung. Ein innerer Verkehr, ein Zwiegespräch mit der Gottheit, eine Erhebung des Geistes zu ihr (elevatio mentis ad Dominum). Ein stilles Betrachten des Höchsten, wie es die meditierende, der frommen Betrachtung hingegebene Seele verstand. Das Verlangen nach Nähe und innerer Lebensgemeinschaft mit seinem Gott ließ einen Augustinus, jenen faustischen Gottsucher unter den Kirchenvätern, bekennen: «Du hast uns für dich geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir, o Herr.»

Ihrem psychologischen Wesen nach bedeutete diese Ruhe in Gott und das Sich-Einsfühlen mit ihm — wie gerade Augustins «Selbstbekenntnisse» (Confessiones) offenbaren — die Erfüllung der Sehnsucht nach dem tiefsten eigenen idealen Selbst, das innere Gleichgewicht aller Triebe, ein harmonisches Sich-selbst-finden, ein Bei-sich-selbst-sein des Geistes und damit zugleich ein beseligendes Daseinsgefühl, das sich in Einklang mit dem

Urrhythmus und den Urintentionen des Weltgrundes weiß. Das Bewußtsein eine Sache «mit Gott» zu unternehmen, ist im Grunde nichts anderes als die Überzeugung, daß unser Tun kosmische Bedeutung hat und kosmische Unterstützung erhoffen darf, daß es gleichsam auf die Absichten des All, auf den Weltwillen (menschlich gesprochen) eingeht. Es verbirgt sich dahinter das Erlebnis und das Streben, gleichsam alle Kräfte und Mächte des Weltalls in den eigenen Willen hineinzunehmen. Diese Überzeugung, das «Gottvertrauen», erhöht darum gewaltig die Spannkraft des tätigen Menschen, sein «Selbstvertrauen». Das Wesentliche des Gottvertrauens liegt in der Überzeugung und Bereitschaft, die uns am wertvollsten dünkenden Bewegungen und Tendenzen des Weltgeschehens bewußt fortzusetzen, sie in den eigenen Willen aufzunehmen — sein eigenes Wollen mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung zu bringen, sagt der Theist. Krieger, die «mit Gott» in den Kampf ziehen, begegnen sich jenseits aller besonderen Glaubensformen in einem «überkonfessionellen» Grunderlebnis. Sie alle sind von der Zuversicht erfüllt, daß der Sieg ihrer Sache in den Gesamtfaktoren des Weltgeschehens beschlossen liegt.

Gebetstimmung beherrscht alle, die sich sammeln in der inneren Gegenwart ihrer höchsten Werte wie heiligsten Hoffnungen und dadurch Lebenskraft und Lebensschwung gewinnen. Solcher Geist des «Gebetes» ist wiederum nicht ausschließlich an eine theistische Metaphysik gebunden. Auch die immanente Welt der Kulturwerte stimmt uns zur Andacht; auch sie ist eine andere Welt, ein inneres, geistiges «Jenseits» gegenüber dem «Diesseits» sinnlicher Erscheinungen. Die immanente Betrachtung hindert «Gottlose» (der hier gemeinten Art) nicht, den Gläubigen im alten Sinne unbedenklich einzuräumen: ohne «Gebet» innere Verarmung, ohne Versenkung in das Heilige, uns innerlich Erbauende und Aufbauende, ohne Besinnung auf die tiefsten Wurzeln unserer Kraft kein Wachstum des inneren Menschen.

Der Gläubige, der sich vor dem Tabernakel inbrünstig auf die Knie wirft und alle Gluten seiner Sehnsucht in dem Brennpunkt des Gebetes vereinigt, er befindet sich

rein psychologisch genommen in einem Zustand lebenerhöhender Art. Aus solchen Augenblicken, wie er sie vielleicht in einer weltabgelegenen Kapelle fand, wieder in den Lärm des Tages zurückkehrend, wird er sich gesammelter finden als zuvor, gerüsteter zum Kampf mit der Zerrissenheit äußerer und innerer Art. Gegenüber Unrast und Zerstreuung wird er gefestigter bei dem tiefsten Einheitspunkte seiner Kraft beharren. Auf sein ganzes Tagewerk wird ein Abglanz von dem Leuchten seiner Seele fallen, die sich in ihrem Gott selber fand. Ist es Zufall, daß die theistischen Gottgläubigen häufig (keineswegs notwendig und immer) an innerer Geschlossenheit und Lebensstärke mitten in schweren Zeiten so reich sind und manchen sogenannten freien, aber zur Freiheit nicht berufenen Modernen in Schatten stellen? Man setzt sich nicht ungestraft über innere Notwendigkeiten hinweg, die in den Tiefen der Menschennatur verankert sind. Um solche Gesetze des geistigen Wachstums wußten alle schöpferischen Menschen. Darum waren sie Freunde der Stille und Einsamkeit, verstanden sich auf die Kunst des «tönenden Schweigens», durch die sie leichter zu dem tiefsten Quell ihres Wesens und jener schöpferischen Ruhe vorzudringen vermeinten als im «Geräusche der Welt» mit ihren Ratlosigkeiten und Ablenkungen. Heute wie ehedem verlangt der Mensch stille Feierstunden der Seele, damit er den ewigen Schwerpunkt seines Lebens nicht verliere. Mag er — je nach seiner Geistesart — die Augenblicke innerer Sammlung finden in dem Tempel einer reinen Kunst oder in dem weiten, unermeßlichen Dome der Natur, die ihn zu immer neuem Staunen über das unendlich Große wie unendlich Kleine zwingt, — oder vielleicht auch in einem alten «Gotteshause», in das ein neuer, in ihm selbst lebendiger Geist seinen Einzug hielt.

Schon beginnt man in unseren Tagen den Blick von der einseitig bewunderten Außenkultur abzulenken und ihn nach innen zu kehren. Man gewinnt auch in den Reihen der Diesseitsmenschen Interesse und Verständnis für die Technik der Konzentration, für eine wohlgeübte Innen- und Selbstschau, für die Probleme immanenter ethischer Krafterzeugung. Indiens uralte Weisheit:

höchst gesteigerte Disziplinierung des ganzen Menschen dringt allmählich in den westlichen Kulturkreis ein.

Zu prüfen bleibt, ob eine solche immanent gerichtete Technologie auch ein Äquivalent der «Sündenvergebung» bieten kann. — «Jahwe will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe.» «Es ist ein Gott der Lebendigen, nicht der Toten.» Im Zeichen solcher Verheißung durfte der Gläubige immer wieder, so oft er auch strauchelte, auf Aussöhnung mit Gott und der Welt hoffen. Nach der schönen Parabel des Neuen Testaments brauchte er nur mit dem verlorenen Sohne in sich zu gehen, Einkehr bei sich und tatkräftiger Umkehr zu halten, zu sprechen: «Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen.» Und der Vater deckte alle Verfehlungen mit dem Mantel der Liebe und Langmut zu. Er vergaß die Missetat und gedachte ihrer nicht mehr, wie schon der Psalmist tröstet.

Das Vertrauen in die Möglichkeit sittlichen Fortschreitens trotz aller Rückfälle, das Festhalten an diesem Willen zur Besserung war hier der psychologische Vorgang, der seine metaphysische Deutung in dem barmherzigen Gott fand. Die Einladung, die an alle Sünder erging: Kommt zu Gott, eurem Vater, und zu Jesus, seinem lieben Sohn, der die Sünden der Welt trägt und für eure Aussöhnung mit Gott den Kreuzestod gestorben ist, — diese Einladung war ihrem psychologischen Wesen nach ein Aufruf zur Wiederherstellung des gestörten inneren Gleichgewichts. Jahwe, der immer wieder dem Reuigen verzeigt, Jesus, der Heiland und Tröster der Schuldigen, waren und sind, im religionsgeschichtlichen wie religionspsychologischen Lichte gesehen, zufällige (wenngleich von dem biblischen Gottesglauben verabsolutierte) Symbole, denen in anderen Religionen andere Heilande und Helfer von gleicher oder ähnlicher psychologischer Wirkung entsprechen. Aber in dieser Mannigfaltigkeit beharrt als das entscheidende Wesen die Entschlossenheit des Menschen, aus der ethischen Wirrnis und Zerfahrenheit wieder in Einklang mit sich selbst, mit «Gott und der Welt» zu kommen. In der Erfüllung dieses Strebens lag das Bewußtsein, daß die Schuld aus dem «Buche des Lebens» getilgt sei.

Auch hier also erweist sich der religionspsychologische Tatbestand seiner Grundform nach unabhängig von theistischer Metaphysik. Sein Wesen leuchtet aus dem Evangelium unserer Dichter: «Sollt' er auch straucheln überall, er kann nach der göttlichen streben.» Und: «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.» Aus solchen (im höchsten Sinne allgemein-menschlichen) Worten, aus solcher wahrhaft frohen Botschaft («Euanggelion») redet die gläubige Zuversicht, daß die Gunst des Lebensprozesses sich dem zuwendet, der immer neuen und unermüdlichen Anlauf zur Eroberung seines sittlichen Selbst nimmt, in allen Irrungen doch den Zusammenhang mit idealen Lebensquellen nicht einbüßt.

Wie der barmherzige Gott dem gläubigen Sünder Trost und Mut in seiner sittlichen Zerrissenheit gewährte, so erleichterte endlich die Überzeugung von der Vorsehung eines gütigen Gottes den kämpfenden und leidenden Menschen jegliches Mißgeschick. Alle Dinge, auch die schlimmsten, gereichen — so durfte er hoffen — auf langer Linie denen, die Gott lieben, zum Besten. So ward er mitten in allem Leid «stille zu Gott», duldete und harrte einer besseren Zukunft entgegen.

Dringt man auch hier zu dem Kern vor, so erkennt man die psychologischen Wurzeln des Vorsehungsglaubens. Sie liegen in einer maximalen Einstellung des Willens, jedem Geschenen «Sinn und Bedeutung» abzugewinnen, jedes Ereignis als Baustein zur Realisierung unserer Persönlichkeit zu verwerten, es als Moment einer sogenannten «sittlichen Weltordnung» zu betrachten. Bei solcher Willensrichtung wird die Wirklichkeit trotz aller Schrecknisse, trotz aller vor jener Einstellung sich aufdrängenden Sinnlosigkeiten als liebenswert, als Gegenstand der Bejahung erlebt. Gleichgültig, ob ein «lieber Gott» mit bewußtem Willen die Wirklichkeit geschaffen hat. Ja, mancher wird den Gedanken an einen «lieben» Gott als Leidverhänger instinktiv von sich weisen. Einem «unendlich vollkommenen Gott» (ens perfectissimum) möchte er nicht zutrauen, durch unermeßlichen Jammer und Furchtbarkeiten aller Art — wie sie etwa ein Weltkrieg in grausiger Fülle birgt — auf seine Geschöpfe erzieherisch und läuternd einzuwirken. Kaum würde er

sich vielleicht Gefühle der Verachtung und Empörung gegen ein solches Wesen erwehren können. Leichter dünkte ihn die Last der Leiden, wenn er sie aus der Hand eines unpersönlichen Schicksals empfinge. Glaubwürdiger schiene ihm ein selbstringendes und werdendes Weltprinzip, welches (menschlich geredet) das Leid und den Zwiespalt in seinem eigenen Wesen trägt, um sich — als ein solcher Leidträger, nicht Leidverhänger — durch beide hindurch zu immer höheren Stufen der Vollendung hindurchzuringen, — Christus gleich, von dem geschrieben steht, daß er «alles leiden mußte, um in seine Herrlichkeit einzugehen».

Die Willenseinstellung auf die Gegebenheiten des Daseins ist es folglich, die über den Lebenstypus eines Menschen, über seine geistige Formbestimmtheit entscheidet[1]. Demgegenüber ist die Annahme einer theistischen Metaphysik relativ bedeutungslos. Der Grad, in dem die theistische Weltdeutung hiebei praktisch belanglos, theoretisch unglaubhaft und unwahrscheinlich ist, wird davon abhängen, inwieweit wir die Wirklichkeit als einen geeigneten Vorwurf für jene Sinnbetonung und Zielsetzung erleben. Die theoretische Entscheidung für oder gegen den ewig seienden «lieben» Gott spiegelt — psychologisch gesehen — eine rückwärtsgewandte, in den Weltgrund projizierte Instinktverfassung des betreffenden Menschen wieder. Sie interessiert uns in diesem Zusammenhang weniger als die praktische Entscheidung im Sinne einer positiven Willensrichtung auf das liebenswerte Dasein. Ein solcher Lebensglaube findet eine wahre Werdelust darin, an allem Negativen, äußerer wie innerer Art, sich gleichsam emporzuranken, Lebenshemmungen in ein Mittel zur Lebenserhöhung zu verwandeln. Ein solcher Positivismus — nicht im Sinne der Erkenntnistheorie, sondern bestimmter Lebensführung — bedeutet den Willen, innerlich zu wachsen an Siegen wie Niederlagen, an Freude und Leid, Kummer und Sorge, an dem Wohlwollen der Freunde wie an dem Neid der Feinde, ihrer Hinterlist und Verleumdungssucht. Aufwärts! Ascendam! Excelsior! So bekennt ein starker und gesunder Lebenswille —,

1) Vgl. *J. M. Verweyen*, Form als Wesensausdruck, 1921.

mag er sich vorstellungs- und gedankenmäßig in dieser oder jener Form, theistisch oder a-theistisch ausprägen.

Nur einen, seinem Wesen nach «unersetzbaren» Bestandteil birgt das theistische Weltbild. Nur der Theismus gewährt dem gebrochenen Menschen die Möglichkeit des Glaubens, in allen Stürmen und Enttäuschungen des Lebens an dem Vaterherzen eines Gottes, der über Wolken thront, auszuruhen. Wer in den letzten Tiefen der Wirklichkeit keinen gütigen und liebenden Vater verborgen weiß, geht dieses Trostes verlustig. Mit einem vertraulichen Du den Weltgrund anzureden, bleibt ihm versagt. Einsam und verwaist muß er auch diesen Freund, vielleicht den letzten, fahren lassen, ihn, der dem theistischen Gläubigen in aller irdischen Verlassenheit treu zur Seite steht.

Geht nicht dieser Verzicht über menschliche Kraft? Darüber entscheidet das Maß der Kraft. «Nur der Starke wird das Schicksal zwingen, wenn der Schwächling untersinkt.» Besitzt der Mensch Lebenskraft genug, um gleichsam aufrecht am Grabe seines überweltlichen Gottes zu stehen, so kann er mit erhöhtem Vertrauen auf den «Gott in der Brust» den Kampf mit dem fühllosen Schicksal wagen, — ohne die Güte in seiner Seele deshalb erfrieren zu lassen, weil sie ihm da draußen im All oft in ihrer Karikatur entgegentritt. Verriete er doch sonst das Verhalten des Unvornehmen, der Böses mit Bösem vergilt. Den ewigen Weltgrund auch dann noch zu lieben, wenn er uns feind ist und mit Heimsuchungen aller Art bedroht, dürfte am wenigsten im Hinblick auf die christliche Feindesliebe als eine unverständliche und unedle Tat erscheinen. Denn sie wäre nichts anderes als eben diese christliche Tugend in kosmischer Ausweitung.

Es verwandelt sich also der «außerweltlich» (transzendent) gedachte oder — mit stark gefühlsbetonten biblischen Ausdruck — der «lebendige» Gott und alles, was er birgt an Kraftquellen, im Gange der Kultur immer mehr in «innerweltliche» (immanente) Faktoren. *Psychologisch erwogen, bedeutet die Formel vom «lebendigen» Gott nichts anderes als ein Symbol des Lebens selbst und des Verlangens nach Lebenssteigerung.* Auch hier gilt es, den seeli-

schen Triebkräften nachzuspüren, die hinter den metaphysischen Begriffen und Formeln verborgen wirken. Im Lichte solcher Betrachtung bekennt sich jeder, der das Leben vom Grunde seiner Seele aus liebt, eben hiedurch — im weitesten Wortsinne, bewußt oder unbewußt — zu einem «lieben» und «lebendigen» Gott, zum Genius des Lebens, wenn diese Wortprägung erlaubt ist.

Indem sich unsere Ausführungen um die Auflösung jenseitig vergegenständlichter in diesseitig — psychologisch faßbare Größen und Werte bemühten, beleuchteten sie zugleich Wege, auf denen auch ohne theistischen Gottesglauben ein starkes Menschendasein möglich ist. Zwar werden nicht-theistische Lebensmotive nicht auf die Verfassung aller Menschen zu wirken vermögen. Wie sollte jeder Wert Gemeingut sein können! In der Hand des Kindes richtet ein winziges Streichholz leicht Unheil an. Ein der Naturgesetze unkundiger Neger wird von den Maschinen zermalmt, die der europäische Techniker mühelos in seinen Bann zwingt. — Sollte eine ähnliche Entwicklung nicht in der theoretischen wie praktischen Deutung des Gottesglaubens möglich sein? — Nur wer aus innerer Notwendigkeit seines Wesens dem theistischen Gottesglauben entsagt, wird auch ohne ihn das Wagnis des Lebens auf sich nehmen. Jede unorganische Preisgabe überlieferter Anschauungen bleibt ein «Machwerk» und führt leicht zu «Bekehrungen», die den Psychologen nicht überraschen. Denn es ist gefährlich und vermessen, Stützen fortzuwerfen, denen man nicht entraten kann. Aber auch tapfer und redlich zu wagen, wo das Leben mit neuen Offenbarungen winkt. —

Sollte sich nicht der Gott des Theismus selbst, seine Existenz einmal vorausgesetzt, freuen über ein aus dem Dunkel immer mehr ins Helle strebendes Geschlecht, das sich auf seine eigene, ihm nach der Voraussetzung von demselben Gott verliehene Kraft besinnt? Wird er doch schon von seinen ältesten Propheten gepriesen als ein Gott der Kraft und Stärke. Es freut sich ein weiser Menschenvater, der kein Tyrann ist, wenn sein Kind in reifen Jahren mit Mut und Ernst eigene Wege findet. Und «Gott-Vater» solle nur ein Liebhaber der Schwachen und Unselbständigen, der Unmündigen und Zaghaften sein?

Dies annehmen, hieße gering von seinem Wesen denken. Sollte es nicht sein sehnlichster Wunsch sein, daß der zu sich selbst erwachte Mensch des Umweges über die Vorstellung eines außerweltlichen Gottes nicht mehr bedürfte? So daß der «Gottlose» in der ethisch vertieften Bedeutung des Wortes — nicht als leichtfertiger, gedankenloser, gefühls- und willensarmer Verneiner — schließlich, von höchster Warte aus gesehen, gleichsam Gottes bester Freund, sein Lieblingskind, wäre. Die Idee des «unerforschlichen göttlichen Ratschlusses» spräche am wenigsten gegen eine derartige, zwar ungewohnte, doch nicht gotteslästerliche, weit eher Gott wohlgefällige Mutmaßung. Der konsequente Theismus hat allen Grund ihr Raum zu geben, statt sie gemäß einer traditionellen Stimmung sogleich als sündhafte Überhebung abzuweisen. Warum sollte das Auge eines Gottes der Stärke mit geringerem Wohlgefallen auf den hochgewachsenen, allen Stürmen trotzenden Eichen ruhen? Warum sollte selbst innerhalb des Theismus eine Ohnmacht- und Büßerstimmung größere Daseinsberechtigung haben als eine zuversichtliche und freudige Lebensstimmung? Töne der Wehleidigkeit stimmen wenig zu dem Pauluswort: «Freuet euch! Abermals sage ich euch: freuet euch!» (Phil. 4, 4.)

Aber Gottesleugnung, in der dargelegten Bedeutung ein Ausdruck der Stärke und Reife, bleibt ihrerseits — wie der Gottesglaube — möglicher Entartung ausgesetzt und ist nicht ohne Gefahren. Beides würde sich zunächst darin zeigen, daß man theoretisch und praktisch des einfühlenden Verständnisses für den theistischen Gottesglauben und seine Anhänger ermangelte. Unzulänglich wäre es ferner, mit einer bestimmten Gottesvorstellung den Gottesgedanken überhaupt zu verleugnen, mit dem verengten Horizont bloßer Verneinung gar nicht mehr das Walten des Ewigen, der höheren unbekannten Mächte unseres Daseins zu gewahren. Geistig verarmen würde der Mensch, der mit der Negierung Gottes als einer außerweltlichen Wundermacht zugleich Gott als letzten Wert, mit der Preisgabe des außerweltlich-persönlichen Gottes zugleich die innerweltliche Idee der eigenen Persönlichkeitsgestaltung einbüßte und über dem Zweifel an einem

*

gütigen, liebenden Gott vergäße, selbst Liebe und Güte auf andere Wesen auszustrahlen. — Das sind unleugbare Gefahren der Gottlosigkeit. Solchen, die mit der Absage an den bestimmten biblisch-theistischen Gottesbegriff zugleich die Ehrfurcht vor den letzten Geheimnissen des Daseins, vor dem Aufwärtsstrebenden, Höheren, «Göttlichen» in uns und die Bindung an diese höhere Welt idealer Forderungen verlieren, gilt das Wort: «Vergebens werden ungebund'ne Geister nach der Vollendung reiner Höhe streben» . . .

Religion war und ist Bindung. Vergänglichkeit ihrer Erscheinungsform — Ewigkeit ihres Wesens.

Zweites Kapitel

Logik der Gottesbeweise

Das Wort «Gottesbeweise» löst in verschiedenen religiösen Typen entgegengesetzte Gefühle und Stimmungen aus. Den einen bedeutet es verstandesmäßige Trübung einer unmittelbaren religiösen Gewißheit, die ihren Gott gleichsam im Herzen «hat» und als wirklich erfährt («erlebt»), ohne sich philosophisch um die Begründung seines Daseins zu bemühen. Den anderen dagegen ist es nicht nur keine Gefährdung lebendiger Frömmigkeit, vielmehr die Gewähr für deren letzte Befestigung in der Vernunft. Mag die ursprüngliche, aus den Tiefen frommer Gesichte schöpfende Verkündigung mit unbeirrter Sicherheit ihren Gott vor sich hinstellen, sobald sie sich Zweifeln und Eingriffen gegenübersieht oder in Zeiten der Ermattung prophetischer Schwungkraft von Ansprüchen des eigenen Verstandes verfolgt wird, sieht sie sich auf den Weg der Reflexion, des Nachdenkens über Lebensäußerungen und «Offenbarungen» gewiesen, aus denen das Dasein einer Gottheit «nachweisbar» hervorleuchtet. Gottesglaube verharrt in der Idee des Erlebens innerer Zuständlichkeit, Gottesbeweise dagegen gehören in den Umkreis des Erkennens, der Gegenständlichkeit. So entsteht die Frage: Wie verhalten sich Glaube und Wissen in diesem Punkte? Ist die Überzeugung vom Dasein eines Gottes (im biblischen Sinne des Theismus) begründbar, logisch gefordert? Ist dieser Gottesglaube ein vernünftiger Glaube? Welches ist sein innerer gedankliche Aufbau, von welcher Art ist seine «Logik»?

Solche Fragen weisen in das umstrittene Gebiet der Metaphysik, die — in solcher Form — von der raumzeitlichen Erfahrungswelt aus zu deren letzten Zusammen-

hängen und unsichtbaren Urgründen vorzudringen sucht. Aber ein derartiges Unternehmen, einst in sorglosem Vertrauen auf die Tragfähigkeit menschlichen Denkens gewagt, erscheint unter dem Einfluß neuzeitlicher Erkenntniskritik vielfach als überaus fragwürdig oder gar als ein Wahngebilde. Höchstens verdiene es Anerkennung als eine rein subjektive, der Phantasie und dem religiösen Innenleben entspringende Weltdeutung, als eine fromme Dichtung, möge sie die Form der Anschauung oder der Begriffe wählen. Soviel steht fest: jede dogmatische, mit dem stolzen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, auf absolute Beweiskraft auftretende Metaphysik hat ihr Daseinsrecht im kritischen Verstande verwirkt. Die Welt unserer Erfahrung (des empirischen Seins) stellt kein abgeschlossenes, sondern ein in steter Entwicklung begriffenes Gebiet dar. Schon darum entbehrt der Schluß von dem empirischen Sein auf das metempirische, von der Erfahrung auf das Nichterfahrbare der zwingenden Logik. Neue Erfahrungen erfordern immer wieder die Prüfung alter metaphysischer Annahmen, wie sie zugleich bisherige Aussagen über Tatsachen in verändertem Lichte erscheinen lassen. Zu äußerster Vorsicht in dem metaphysischen Bereiche mahnt ferner die Überlegung, daß der Schluß von der Wirkung auf die Ursache nicht immer eindeutig ist. Mit dem Grunde ist die Folge gesetzt, doch nicht umgekehrt. Dieselbe Folge kann auf sehr verschiedenem Grunde beruhen, wie dieselbe Tat den mannigfachsten Motiven ihre Entstehung danken kann. Auch die «Welt als Tat» unterliegt solcher Schwierigkeit der Deutung. Die Unsicherheit wird noch dadurch verstärkt, daß eine Bestätigung (Verifizierung) metaphysischer Schlüsse unmöglich ist. Über deren Anerkennung entscheidet zuletzt allein das Denken und seine Folgerichtigkeit. Aber die bloße «Spekulation» ist weit schwerer zu entwaffnen als die Aussage über erfahrbare Gegenstände.

Die Natur der uns zur Verfügung stehenden Erkenntnismittel begründet ein letztes Bedenken. Wie dürfen wir uns vermessen, mit einem endlichen Geiste das «Unendliche» und sein Wesen zu bestimmen? Wie sollten wir Kinder des Diesseits, deren Erkenntnisfunktion sich an

dem aus der raumzeitlichen Wirklichkeit stammenden Reizen entwickelt haben, in das «Jenseits» erkennend vorzudringen vermögen? Die Berechtigung derartiger Fragen billigte sogar die dogmatische Metaphysik des Theismus, wenn sie keine erschöpfende (adäquate), sondern nur eine annähernde (analoge), die Spuren der Endlichkeit nie abstreifende Erkenntnis Gottes, mehr die Einsicht in sein Dasein als in sein Wesen zu besitzen beanspruchte. Wie stark und unabwendbar das Bedürfnis zu sein pflegt, das Absolute, «Göttliche», das Weltprinzip im Bilde empirischer Werte vorzustellen, bezeugt die Geschichte der Metaphysik. Der Geist, die Vernunft, der Logos, die Phantasie, das Gefühl und der Wille, das Bewußte wie das Unbewußte, das Persönliche wie das Unpersönliche, das in ewiger Vollkommenheit Beharrende wie das in ewiger Entwicklung nach der Vollendung Strebende begegnen uns im wechselnden Bilde des Absoluten.

Der Mangel eindeutiger und absolut sicherer Entscheidungen, welche den metaphysischen Bemühungen anhaftet, rechtfertigt an sich keinen Einwand gegen ihren theoretischen — noch weniger gegen ihren praktischen — Wert. Denn zwischen den äußersten Grenzen des Wissens und Nichtwissens tut sich das weite Reich größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf. Eine von schwärmerischer Spekulation wesensverschiedene, an dem Stande der Erfahrungserkenntnis orientierte kritische Erörterung von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, die sich auf die letzten Fragen des Daseins beziehen, steht unbeschadet ihrer fehlenden «Exaktheit» im Zeichen des wissenschaftschen Geistes. Sie verdient um so größere Wertschätzung, als sie in Gegensatz tritt zu voreiligen metaphysischen Verallgemeinerungen und strenge wacht über die subjektiven Einschläge im Weltbilde sowie über die Grenze zwischen empirischer Feststellung und transzendenten Folgerungen. Eine logisch und methodisch geschulte Metaphysik hält sich in gleicher Weise von dem Extrem des gänzlichen Verzichtes (Agnostizismus) und bloßer Bescheidung mit der Tatsachenerkenntnis (Positivismus) wie von dem Extrem der dogmatischen Behauptung fern. Sie bleibt eingedenk,

daß es ebenso unzulässig ist, Fragen des Erfahrungsgebietes «metaphysisch» zu beantworten, wie umgekehrt weltanschauliche Probleme mit bloßer Erfahrung lösen zu wollen. Oft betreten Gegner der Metaphysik das von ihnen verfehmte Gebiet schneller, als sie selbst ahnen. Schon der Begriff eines geschlossenen (immanenten) Natursystems ist im Grunde metaphysisch gefärbt, insofern er die Abhängigkeit dieses Systems von einem «übernatürlichen», außerweltlichen Prinzip, demnach auch Wunder und Offenbarung im transzendenten Sinne verwirft.

Kaum etwas erhellt so sehr das Verhältnis zwischen Erfahrungswissenschaft und Metaphysik als die Erkenntnis, daß die moderne Naturwissenschaft als solche zur Widerlegung dieser transzendenten Annahmen ebensowenig beigetragen hat wie zu ihrer Begründung. Nur ein unkritischer Kopf könnte wähnen, die moderne Einzelforschung habe den Grundgedanken des Theismus widerlegt und den Atheismus bewiesen. Woher die Naturgesetze stammen, bleibt eine den Einzelwissenschaften gleichgültige Frage. Ihre Aufgabe erschöpft sich in der Aufzeigung der Gesetze selbst. Unverkennbar haben der Fortgang in diesen Entdeckungen und die aus ihnen gezogenen (philosophischen) Schlußfolgerungen überlieferte Formen, zeitgeschichtlich bedingte Ausprägungen des theistischen Gottesglaubens zerstört, jene nämlich, die an die wörtliche Übernahme biblischer Berichte sowie an einen unkritischen Wunderglauben geknüpft waren. Die Einsicht etwa in den Zusammenhang zwischen Sonne und Licht verbietet uns die Annahme, das Licht sei zeitlich vor der Sonne entstanden, wie es im Genesisbericht geschildert wird. Die Lehre des Offenbarungstheismus hat außerdem durch die vergleichende Religionsgeschichte (wie im folgenden Kapitel näher gezeigt wird) die stärksten Erschütterungen erfahren und, wo sie sich dennoch behauptete, viele Zugeständnisse an moderne Forschungen machen müssen. Mit zunehmender Schärfe hat modernes Naturerkennen Dichtung und Wahrheit in ihrem Forschungsbereiche geschieden. Metaphysische Annahmen früherer Zeiten büßten dabei für die Ziele des empirisch gerichteten Erkennens immer

mehr ihr Ansehen ein. Sie wurden entbehrlich, daher mit wachsender Gleichgültigkeit und Skepsis betrachtet. Die praktische Entbehrlichkeit eines außerweltlichen Gottes für die Lösung der unmittelbaren Erkenntnisaufgaben der Empirie führte leicht zu der theoretischen Behauptung seiner Nichtexistenz. Die relativ berechtigte Methode «gottloser» Einzelwissenschaft wandelte sich mit unkritischer Voreiligkeit in ein oft sehr dogmatisches Seins-Urteil, das seinen metaphysischen Charakter ebensowenig verleugnen konnte wie Behauptungen von der Art: die Natur und ihre Gesetze sind ewig, unentstanden und unvergänglich; Gott und die Welt sind ein einziges Wesen. Metaphysischen Charakter trägt schon die Überzeugung von dem Dasein einer «für sich» bestehenden, von dem erkennenden Ich unabhängigen Außenwelt, auf deren Annahme ein folgerichtiger, metaphysikfeindlicher Positivismus glaubt verzichten zu können.

Nicht immer bedenken die Vertreter solcher Denkweise, daß sie auch durch gewisse Verneinungen schon der Metaphysik verfallen. Die Leugnung einer transsubjektiven Außenwelt, eines persönlichen Gottes, der individuellen Unsterblichkeit, der substantiellen Seele, des freien Willens, der Wunder und Offenbarungen ist von Metaphysik ebensowenig frei wie die entsprechende Bejahung. Die positive Metaphysik wird in diesen Fällen von einer negativen befehdet. Die Einsicht in diesen Sachverhalt fördert die kritische Abwehr falscher Wissensansprüche und dient der Verständigung.

Solche allgemeinen Erwägungen schaffen die Grundlage für die Aufdeckung der logischen Struktur der auf Gottesbeweise abzielenden metaphysischen Versuche, durch welche sich theistische Weltanschauung theoretisch zu rechtfertigen unternimmt.

In geringstem Ansehen steht das *ontologische* Verfahren. Es knüpft sich an den Namen jenes mittelalterlichen Erzbischofs von Canterbury (gest. 1109), der durch seine berühmte Frage (Cur deus homo?) die Menschwerdung des Gottessohnes als religionsphilosophisches Problem formulierte und es einer spekulativen Auflösung unterzog. Derselben Neigung seines Geistes folgend, entwickelt Anselmus einen begrifflich-apriorischen Beweis für das

Dasein Gottes. Er nimmt seinen Ausgang von dem Begriff eines Etwas, in Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden könne, und folgert daraus sogleich die reale Existenz eines solchen Wesens. Existierte es nämlich nur in unserem Geiste, so stände es an Größe einem zugleich auch real vorhandenen Wesen nach (ens quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo). Ontologisch pflegt dieses Verfahren zu heißen, weil es von einem Begriffe auf das Dasein des in ihm gedachten Gegenstandes schließt — sei es in der dargelegten anselmischen oder in der etwas modifizierten Weise Descartes', der nicht die unendliche Vollkommenheit, sondern die notwendige Existenz als dem Begriffe Gottes wesentlich bezeichnete. Unter Voraussetzung der inneren Möglichkeit einer Existenz Gottes erhob auch Leibniz, wie vor ihm Duns Scotus, kein Bedenken gegen den Schluß. Ebenso tadelt Hegel «alles Vornehmtun gegen den sog. ontologischen Beweis und gegen die anselmische Bestimmung des Vollkommenen, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebenso liegt als in jeder Philosophie (selbst wider Wissen und Willen) und im Prinzip des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt».

Trotz der Anerkennung, welche der ontologische Beweisversuch bis in die Neuzeit bei führenden Denkern fand, vermochte er sich nicht zu behaupten. Schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo, hielt nicht mit seinem Einwande zurück. Auch der Begriff einer Insel, die als die vortrefflichste gedacht werde, verbürge nicht ihre Realität. Thomas von Aquino, der auf scharfe Trennung des Gedachten und des Wirklichen dringt, erblickt in dem anselmischen Verfahren einen unstatthaften Übergang von der logischen in die metaphysische Ordnung. Ähnliche Gesichtspunkte führen den Kritiker der «reinen Vernunft» zur Verwerfung des ontologischen Beweises. Ja, gerade dieses Werk gilt in seinen letzten Motiven der Bekämpfung des Ontologismus jeder Form. Nichts anderes bedeutet seine Absage an die ihm vorschwebende Metaphysik als eine Scheinwissenschaft, die aus «bloßen Begriffen» auf Realitäten schloß und sich eines unstatthaften Sprunges auf eine andere Ebene (metabasis eis allo genos) schuldig macht. «In dem bloßen Begriff eines

Dinges kann gar kein Merkmal seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, daß nicht das Mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesen doch gar nichts zu tun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. . . . Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich staat, das Dasein irgendeines Dinges erraten oder erforschen zu wollen.» Kants Ablehnung des ontologischen Verfahrens gründet in der Überzeugung von dem synthetischen, nicht analytischen Charakter jedes Existenzialurteils, in der Einsicht, daß die Existenz kein Merkmal unter den vielen anderen eines Begriffs darstellt, kein reales Prädikat, das zu den Begriffen eines Dinges hinzukommen könne, sondern «bloß die Position», das «Setzen» eines Dinges. An begrifflichen Merkmalen decken sich das wirkliche und das nur mögliche Ding. In Kants berühmtem Vergleich gesprochen: «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche. Denn, da diese einen Begriff, jene aber einen Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in einem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem bloßen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in einem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe dieser gedachten hundert Taler

selbst im mindesten vermehrt werden.» In ähnlicher Weise läßt der Gedanke an Gott als ein Wesen von der höchsten Realität seine Existenz noch ganz unentschieden. Der apriorische Begriff betrifft die bloße Möglichkeit eines Gegenstandes, dessen a posteriori aufgedeckte Verknüpfung mit der Erfahrung erst seine Wirklichkeit verbürgt. «Ein Mensch möchte wohl ebensowenig durch bloße Ideen an Einsichten reicher werden als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.»

Von dem begrifflichen Verfahren des ontologischen Beweises hebt sich eine zweite Gruppe von Argumenten ab, die einen empirischen Ausgangspunkt wählen. Sie finden in der vom Denken analysierten Welt, dem Kosmos, einen zwingenden Hinweis auf das Dasein eines außerweltlichen Gottes im theistischen Sinne. Die *kosmologischen* Gedankengänge nehmen im einzelnen verschiedene Ausprägung an. Sofern sie sich auf das bloße Dasein der Welt berufen, führen sie zu dem *Kontingenzbeweis*, dessen erstes auf die Welt als Ganzes bezogenes Schema lautet: Die Welt ist da; sie könnte auch nicht da sein; also ist eine von ihr verschiedene (außerweltliche) Ursache gefordert, welche von beiden Möglichkeiten gerade die eine verwirklichte. Diese Ursache muß selbst ein notwendiges Wesen sein, das den Grund seines Daseins in sich trägt. Denn wäre sie auch ihrerseits wiederum bloß «zufällig» (kontingent), so ließe sie die ihr geltende Warum-Frage unbeantwortet. Wie die Welt als Ganzes, so sind ihre einzelnen Teile zufällig. Sie offenbart ein unaufhörliches Werden und Vergehen; sie ist ein Reich des Bedingten, in dem jeder Vorgang durch einen andern hervorgerufen wird. Alles Bedingte aber weist auf ein Unbedingtes, alles Relative auf ein Absolutes hin, das sein Dasein nicht wieder durch ein anderes Wesen empfangen hat, sondern aus oder durch sich existiert, aus innerer Notwendigkeit.

Der erste Teil des auf sich auf die Kontingenz stützenden Beweisganges beruht auf vorschneller Gleichsetzung logischer und realer Möglichkeit. Der Gedanke, daß die gegenwärtige Welt überhaupt nicht vorhanden wäre, ist

vollziehbar, wenngleich der Veranschaulichung unzugänglich. Fraglich aber bleibt, ob der formalen Denkbarkeit der Nichtexistenz eine reale Möglichkeit entspricht. Die Bejahung der Frage setzt eine hohe Einschätzung — um nicht zu sagen: Überschätzung — unseres Erkenntnisvermögens voraus, die entsprechende Verneinung denkt geringer von seiner metaphysischen Tragfähigkeit.

Der Schluß von den bedingten Vorgängen und Dingen der Erfahrungswelt auf ein unbedingtes, außerweltliches Wesen schließt zunächst die an sich wieder fragwürdige Ablehnung einer geschlossenen unendlichen Reihe in sich. Gesetzt, dies entspräche dem objektiven Sachverhalt, so führt er doch erst zu einem gleichsam farblosen, noch nicht theistisch bestimmten Absoluten als einem in sich notwendigen Wesen, dem logischen Korrelat zu dem Relativen, Kontingenten und Bedingten. Der Unabweisbarkeit der Idee eines solchen Ens a se (wie es in der Sprache der Scholastik hieß), eines Absoluten (wie der neuere Terminus lautet) zollen in irgendeiner Form alle Denker Tribut, auch jene, welche die «Natur» als in sich gegründete «letzte» Ursache aller Erscheinungen ansehen. Sogar eine unendliche Reihe bliebe der Idee des Absoluten verhaftet. Sie wäre eben das unverursachte Ewige, das sich uns in wechselnden sich gegenseitig bedingenden Erscheinungen offenbart.

In jedem Falle bleibt die Gleichung «notwendiges» Wesen (ens necessarium) = «unendlich vollkommenes» Wesen (ens perfectissimum) problematisch. Im Begriff der notwendigen Existenz liegt nur dies, daß ein Wesen nicht anders sein kann als es ist, keineswegs, daß es die Fülle überhaupt möglicher Realität in sich birgt. Es bereitet nicht die geringsten Schwierigkeiten, ewige Atome von begrenzter Vollkommenheit zu denken. Die durch Überlieferung fest eingewurzelte Neigung des Theismus, die Identität des absolut notwendigen Wesens mit dem unendlich vollkommenen als denknotwendig zu behaupten, entspringt nicht logischer Einsicht, sondern historischer Zufälligkeit der besonderen religiösen Deutung, welche die Gottheit als ewigen Inbegriff aller Werte verehrte.

Eine ähnliche zweite Form nimmt das kosmologische Verfahren an, wenn es nach dem Vorbild des Aristoteles und des ihm folgenden Thomas von Aquino aus der Erfahrungstatsache der Bewegung in der Welt seine Folgerungen ableitet. Es geschieht nach dem Schema: alles, was bewegt wird, d. h. im weitesten Sinn eine Veränderung als «Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit» erfährt, wird durch ein anderes bewegt; denn die bloße Möglichkeit vermag sich keine Bestimmung zu geben, die sie selbst nicht in sich trägt. Man kann aber in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückgehen — anders gewendet: nicht alles kann durch ein anderes bewegt werden. Also gibt es ein «erstes unbewegtes bewegendes Prinzip» (primum movens), dem als einer absoluten Bestimmtheit keine bloße Möglichkeit mehr anhaftet (actus purus).

Die Gültigkeit dieses Schlusses haftet vor allem an dem Untersatz. Die in ihm ausgesprochene Ablehnung eines «Rückganges ins Unendliche» (regressus in infinitum) beruht auf einer Erschleichung (petitio principii). Denn sie verneint von vornherein die Möglichkeit einer ewigen Bewegung, genauer eines Systems ewiger sich gegenseitig bedingender Veränderungen. Ein solches geschlossenes System böte gar keinen Anlaß zu der Frage nach einem ersten Beweger und genügte doch jenem Obersatz, das alles Bewegte von einem andern bewegt werde.

Der Nachweis eines ersten unbedingten bewegenden Prinzips wäre noch kein vollwertiges Zeugnis für den Theismus. Eine bloße Nominaldefinition würde den Abschluß bilden: «Ein solches Prinzip nennen alle Gott,» pflegt Thomas von Aquino am Ende dieser Argumente hinzuzufügen. Ebenso bliebe die Schwierigkeit, mit welcher in irgendeiner Form jedes metaphysische System ringt, ungelöst, wie von einem ewigen unbewegten Beweger ein System zeitlicher Bewegungen «abhängen» kann, ohne daß damit in jenen die Veränderung selbst hineingetragen wird.

Dieselben Schwierigkeiten wiederholen sich, wenn der Beweis aus der Bewegung eine etwas andere Gestalt annimmt und sich auf die Ursächlichkeit des kosmischen

Geschehens stützt. Die Erfahrung berechtigt — ganz abgesehen von etwaigen (apriorischen) Vernunftforderungen — zu der Annahme, daß jeder Vorgang in unserer raumzeitlichen Wirklichkeit einen anderen voraussetzt, auf den er nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit folgt. Alles, was geschieht, d. h. in der Zeit zu existieren anhebt, hat eine zureichende «Ursache». Diesem Obersatz folgt der Untersatz: Man kann in der Reihe der bewirkenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückgehen; denn jedes spätere Glied in der Reihe des Geschehens entbehrte der zureichenden Begründung, gäbe es nicht eine erste selbst unverursachte Ursache. Ein beliebtes Bild dient der Veranschaulichung dieses Gedankens: die Kette kausaler Verknüpfungen würde «in der Luft hängen» ohne eine Befestigung des ersten Ringes. So ergibt sich der Schluß auf eine «erste Ursache» (causa prima), die den Grund ihres Daseins in ihrem eigenen Wesen trägt.

Schopenhauer vor allem hat die Meinung verbreitet, der Begriff einer «ersten Ursache» bedeute einen inneren Widerspruch. Denn jede Ursache sei eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, notwendig fragen müsse, und so würden wir in infinitum auf der Leiter der Ursachen höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetz der Kausalität. Dieses sei nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleiche es dem vom Zauberlehrling belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen. Bei der «ersten Ursache» (causa prima) stehen bleiben heiße den Satz vom Grunde annullieren.

Dieser Einwand fände berechtigtere Anwendung auf den Begriff der Selbstverursachung (causa sui), der allerdings widerspruchsvoll und auch von einem Denker wie Thomas von Aquino verworfen ist. Um sich hervorzubringen, müßte ein Wesen schon existieren. «Erste Ursache» dagegen bedeutet ebensowenig einen inneren Widerspruch (contradictio in adjecto) wie der Begriff eines Axioms als eines weiterer Begründung weder fähi-

gen noch bedürftigen Grundprinzips in der Sphäre des logischen Geltens. Ist ein erster Grund des Erkennens denkbar, ja die Voraussetzung für die Gültigkeit aller anderen Gedanken, so kann sein metaphysisches Gegenstück, eine erste Ursache des Seins, keine Denkwidrigkeit sein. Denn beide Begriffe entstammen demselben Geiste, tragen gleichsam dieselbe kategoriale Farbe.

Es überrascht darum nicht, daß der inhaltlich sehr verschieden deutbare Begriff eines Weltgrundes irgendwie in jeder Gesamtanschauung von der Wirklichkeit wiederkehrt. Strittig kann nur sein, ob die «erste Ursache» (causa prima) als außerweltlich oder innerweltlich (causa transiens oder immanens) gefaßt werden muß. Der Schluß auf ihre Außerweltlichkeit ist nicht zwingend. Auch ein ewiger Kreislauf des kosmischen Geschehens genügte als ein in sich geschlossenes, beständigem Wechsel unterworfenes System der logischen Forderung einer «ersten Ursache», eines metaphysisch Unbedingten. Die Idee eines solchen Kreislaufs läßt eine Fassung zu, die durch den beliebten Einwand von der Priorität des Vaters vor dem Sohn, der doch seinerseits nicht wieder den Vater hervorbringe, gar nicht getroffen wird. Nichts spricht gegen die Denkbarkeit, daß auf einen Sohn als eine bestimmte Durchgangsstufe in einer derartigen geschlossenen Linie des Werdens Veränderungen folgen, die wiederum — kurz gesagt — zu der Vaterkonstellation bestimmter Weltelemente führen. Wer diese Möglichkeit durchdenkt, bleibt gegen dogmatische Verengerung metaphysischer Formeln geschützt[1].

Eine weitere Abwandlung erfährt das kosmologische Argument in dem *entropologischen* Beweisversuche. Entropie bedeutet eine gewisse «Entwertung» der Energie, die Tatsache, daß bei allen Umwandlungen der Energieformen Wärme verbraucht wird, die nicht mehr in mechanische Arbeit umsetzbar ist. Diese «gebundene» Wärme strebt nach der Formulierung des Physikers Clausius (1865) einem Maximum zu; sie wachse unaufhaltsam und müßte schließlich zu einem allgemeinen Wärmeausgleich oder «Wärmetod», zu einem «Stillstand» innerhalb des

1) *J. M. Verweyen*, Philosophie des Möglichen, 1913.

Kosmos führen. Apologetischer Eifer griff diesen der Physik entstammenden Gedanken auf und zimmerte aus ihm einen scheinbar zwingenden «naturwissenschaftlichen Gottesbeweis». Das vermeintlich durch die Entropie in Aussicht gestellte «Ende» der Welt schien deren Anfang, im Sinne eines außerweltlichen schöpferischen Ursprunges zu verbürgen. Aber kritische Nachprüfung erkannte die Unzulänglichkeit solcher Schlußfolgerung. Als absolutes, von gewissen Gruppen irdischer Vorgänge auf das ganze Universum übertragenes Gesetz wird der Entropiesatz heute von sachkundigen Beurteilern ernsthaft in Frage gestellt, bietet darum auch keine zuverlässige Grundlage für einen Schluß auf Ende und Anfang der «Welt». Ehedem namentlich von apologetischen Schriftstellern des Jesuitenordens mit größter Zuversicht geltend gemacht, hat dieser entropologische Beweisversuch inzwischen auch in der katholischen Theologie sein Ansehen erheblich eingebüßt. Eine besonnene Naturphilosophie kommt auf Grund der heutigen kosmologischen Erkenntnisse schwerlich über die Feststellung gewisser «Möglichkeiten» hinaus bezüglich des zeitlichen Anfanges unserer Welt oder eines ewigen Wechsels von Aufstieg und Niedergang des Geschehens in der ganzen Natur oder in einzelnen ihrer Systeme. Ein Beweis gegen die Ewigkeit der Welt und für ihre Erschaffung ist heute so wenig aufzeigbar wie zur Zeit des Thomas von Aquino, der den «Anfang» der Welt ausdrücklich als philosophisch unbeweisbar, als bloße «Glaubensache» bezeichnete.

Zu der Frage: Woher die Bewegung? gesellte sich die andere: Woher das Leben? Auch die Tatsache des Lebens schien einer überlieferten Denkweise als unbezweifelbares Zeugnis für das Dasein einer außerweltlichen Schöpferkraft. Es stützte sich auf die «unüberbrückbare» Kluft zwischen dem Organischen und Anorganischen, gewann neue Nahrung aus dem Grundsatze der modernen Biologie: Leben entsteht nur aus Leben (omne vivum ex vivo). Aber es erweist sich auch seinerseits als keine tragfähige Brücke vom Innerweltlichen zum Außerweltlichen. Schon Augustinus sprach den in der späteren Theologie allzu vernachlässigten Gedanken aus, Gott habe entwicklungsfähige, keiner weiteren schöpferischen

Eingriffe bedürftigen Keime des Lebendigen in die «Urmaterie» gesenkt. Von solcher Vorstellung aus ist es nicht mehr weit bis zu der Annahme, daß diese «Keime» selbst nicht durch «Schöpfung», sondern auch ihrerseits wieder durch «Entwicklung» entstanden. Je mehr «Möglichkeiten» man in das kosmische Urprinzip hineindenkt, um so mehr Wirklichkeiten kann man nachträglich aus ihm ableiten, ohne einer metakosmischen («außerweltlichen») Anleihe zu bedürfen. Der Kreis jener Möglichkeiten hat sich im Laufe der Zeit erheblich geweitet. Schließlich ab gilt auch hier, ähnlich wie in dem Falle des zeitlichen Anfanges und Endes der «Welt», daß die moderne Wissenschaft weniger die «Entstehung» des Lebens aufgeklärt hat als daß sie erfolgreich die Gesetze des Lebens zu erforschen und auf dem Wege «künstlicher Befruchtung» die Entstehung neuen Lebens aus bereits vorhandenem herbeizuführen begonnen hat. Es ist keine gute Empfehlung der theistischen Apologetik und ihrer «Logik», wenn sie gerade «Lücken» der Forschung gleichsam zur «Rettung» ihrer Gottesidee mit Eifer zu erspähen sucht, sich dann aber gegenüber dem Fortschritt des Erkennens zu einem «Rückzuge» genötigt sieht. Die gewaltige Idee des ewigen Urgrundes aller Erscheinungen spottet der Rolle eines bloßen «Lückenbüßers».

Noch eindringlicher und überzeugender als die Tatsache der Welt scheint ihre zweckmäßige Beschaffenheit, die theistische Anschauung zu begründen. «Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre!» «Herr, wie groß sind deiner Hände Werke!» — dies sind Motive, welche die alttestamentlichen Sänger bewegen und bis heute in dem *teleologischen* Gottesbeweise wirksam geblieben sind. Die staunenswerte Ordnung des Universums, der majestätische Gang der Gestirne, der wunderbare Bau der Lebewesen, die Farbenpracht der Pflanzenwelt, führte auf den Namen «Kosmos» und die Idee eines vernünftigen weisen Urhebers.

Wiederum ist es das Kausalitätsprinzip, auf welches sich ein solcher Schluß stützt. Man entdeckt «Vernunft» in der Wirklichkeit, verlangt eine entsprechende Ursache und nennt sie Gott. Aus dem Kunstwerk der Welt schließt man nach Analogie menschlicher Tätigkeit auf

einen (persönlichen) Weltbaumeister, dessen Weisheit die unserige unendlich überragt. Naheliegende, bis heute verwertete Beispiele dienen zur Befestigung dieses Gedankengangs: der Hinweis auf die Steine des Hauses, die nicht Zufall, sondern bewußte Absicht zusammenfügte, auf die Annalen des Ennius, die seit Cicero immer wieder als Zeugnis gegen die Annahme einer «blinden» Weltentstehung geltend gemacht wurden.

Die Überlegung, daß wie jede Ordnung, auch die Weltordnung ein gestaltendes (organisierendes) Prinzip zur Grundlage hat, drängt sich kausaler Denkweise mit natürlicher Notwendigkeit auf. Fraglich aber bleibt dabei der Superlativ des «Allweisen» (ens sapientissimum), die Persönlichkeit jenes Weltprinzips und seine Außerweltlichkeit. Der Analogischluß entbehrt der zwingenden Kraft. Er überträgt vorschnell auf das Weltall als Ganzes, was von einzelnen ihrer Teilbereiche gilt, daß sie nur durch bewußte menschliche Absicht Ordnung finden. Eine solche Übertragung ist um so problematischer, als die bewußte Absicht nicht einmal im empirischen Menschendasein die einzige und sicherste Gewähr zweckmäßigen Gelingens ist. Gerade die höchsten schöpferischen Leistungen entspringen einem unbewußten Drang und berechtigen dazu, unbewußter oder besser: überbewußter Vernünftigkeit — so befremdlich dieses Wortgebilde klingen mag, — den metaphysischen Vorrang (Primat) zuzuerkennen. Die «Außerweltlichkeit» (Transzendenz) des ordnenden Weltprinzips wird zweifelhaft angesichts der Erfahrungstatsache, welche die innere (immanente) Selbstformung der Organismen, vor allem des Menschen, offenbart und den Gedanken an die Welt als die Selbstentfaltung eines entsprechenden organisierenden kosmischen Prinzips nahelegt.

Noch schwieriger wird die Lage des teleologischen Gottesbeweises infolge der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den anscheinenden Zweckwidrigkeiten der gegenwärtigen Welt. Woher das Übel in seinen mannigfaltigen, oft so grausigen Erscheinungsformen? (unde malum?) — dies ist die bange Frage, die immer wieder das teleologische Weltbild gefährdet und Zweifel an seiner Berechtigung weckt. In schroffem Widerstreit zur

*

Allweisheit und Allgüte eines Gottes steht jener überaus reichhaltige Katalog von Normwidrigkeiten, in denen nicht jedes Auge Sinn und Zweck zu gewahren vermag: kosmische Störungen wie Erdbeben und Vulkanausbrüche, die im Nu blühende Landschaften in Asche verwandeln, mit unheimlicher Plötzlichkeit Tausende von Menschenleben hinwegraffen; unmittelbare Heimsuchungen des Menschendaseins — gleichsam anthropologische Furchtbarkeiten — Hungersnöte und Seuchen, verheerende Kriege, Verbrechen und unheilbare Krankheit, jähe Todesfälle jugendlicher, höherer Vollendung fähiger Menschen, drückende Armut, wie sie in besonders eindrucksvoller Weise frierende und zitternde Kinderhände am Heiligen Abend des Festes der Gottes- und Menschenliebe verraten, qualvollste Leiden in unaussprechlicher Fülle.

Allgemeine biologische Erscheinungen verstärken die Skepsis an einer absoluten Herrschaft der Zwecke in der sichtbaren Natur. Ein verhängnisvoller Instinkt treibt Insekten in die Nähe des Feuers und läßt sie den Tod dabei finden. Vor Kälte und Nahrungsmangel sterben Tiere dahin, rufen die Kritik wach an jenem schönen Gleichnis von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels, wecken Mißtrauen an der fürsorglichen Vatergüte eines Gottes. In räuberischem Überfall stürzen die Stärkeren über die Schwächeren und verhindern die Entfaltung ihres natürlichen Willens zum Leben. Ein mörderischer Kampf tobt im Reiche der Lebewesen. Raubtiere, blutdürstige Säugetiere, Raubvögel und Raubwespen sind mit grausamen Werkzeugen ausgestattet, mit giftigen Drüsen, Hörnern und Zähnen, mit Organen zum Stechen und Saugen, zum Beißen und Zerreißen. Der Falke hackt dem von ihm verfolgten Rebhuhn bei lebendigem Leibe die Augen aus, verzehrt seine Brustmuskeln und läßt es qualvoll verenden. Raubwespen legen ihre Brut in die durch giftige Stiche wehrlos gemachten Insekten, die, noch wochenlang lebend, von den Larven im Inneren aufgefressen werden. Zwar gewährt uns die untermenschliche Lebewelt neben den Bildern eines furchtbaren Vernichtungskampfes auch den freundlicheren Anblick der sich zu gegenseitiger Hilfe, zu höheren

Organismen zusammenschließenden Gesellschaften der Ameisen und Bienen, Gemsen, Affen und Vögel. Aber dieses lieblichere Bild ist nur das Gegenstück zu den milden Sonnenstrahlen, auf die verheerende Gewitterstürme folgen. Überall bietet die Natur kontrastreiche Schauspiele dar, Spannungen und Zwiespältigkeiten, Dualismen und Polaritäten, gewährt folglich für deren Zurückführung auf eine in sich harmonische, selige Ureinheit keinen Anhaltspunkt. Schon die eine Tatsache des Kannibalismus («Menschenfresserei») vollends ist eine schlechte Empfehlung der Lehre, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes als eines unendlich vollkommenen Wesens geschaffen wurde.

Angesichts solcher und ähnlicher Schwierigkeiten hilft sich die theistische Überlieferung mit dem Mythus vom Sündenfall, durch welchen Verstand und Wille des Menschen verdunkelt und geschwächt, zahlreiche Verirrungen und Entartungen eingetreten seien. Wie aber kann ein Ebenbild des Höchsten so tief sinken? Auf diese Frage bleibt der Theismus die Antwort schuldig. Denn die Formel vom «Mißbrauch der Freiheit» löst die Schwierigkeit nicht, da ein von Natur kräftiger Wille nicht solcher Gefahr ausgesetzt gewesen wäre. Ein Aufstieg vom Niederen zum Höheren, den wir unausgesetzt in der Natur vor unseren Augen sich abspielen sehen, ist weit eher zu begreifen. Nur solche entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise macht zugleich die sonst ganz rätselhafte Stelle des Alten Testamentes begreiflich, nach welcher Kain in ein Land «jenseits Eden» ging und Lameck zeugte, der seinerseits «zwei Weiber» nahm (obwohl doch im Schöpfungsberichte von Töchtern des ersten Menschenpaares nicht die Rede ist).

Wohin das unbefangene Auge in der Natur blickt, überall gewahrt es Erscheinungen, die gemessen an menschlichen Maßstäben höchster Zweckmäßigkeit als unvollkommen oder gar zweckwidrig anmuten. Schon die eine Tatsache wird zum Gleichnis des ganzen Naturgeschehens: in verschwenderischem Reichtum schießen Keime und Blüten hervor, aber nur wenige reifen zu Früchten. Deutet man solches Verfahren im Sinne einer großartigen Fülle, die mit ihren Gaben nicht zu geizen

brauche, so entfernt man sich von der sonst dem vernünftigen Handeln des Menschen zugrunde gelegten Idee einer zweckmäßigen Anpassung der Mittel an das Ziel. Blüten haben, menschlich geurteilt, offensichtlich den «Zweck» zu reifen. Aber sie erreichen ihn nicht alle. Darin offenbart sich gleichsam der vergebliche Versuch der Natur in diesen wie zahllosen anderen Fällen. Wenn nicht auf alle, so doch auf viele Naturerscheinungen findet das Wort Friedrich Albert Langes Anwendung: «Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schießen, Millionen Gewehrläufe auf einer großen Heide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte, wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und alle versuchte, wenn er, um ein Haus zu bauen, eine Stadt baute und die überflüssigen Häuser dem Wind und Wetter überließe: so würde wohl niemand dergleichen zweckmäßig nennen, und noch viel weniger würde man irgendeine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuten.» *Nur der als Ursachlosigkeit (als akausales Geschehen) gedachte Zufall ist undenkbar. Der als zweckwidriges Zusammentreffen zweier oder mehrerer Ursachreihen (als dysteleologisches Geschehen) verstandene Zufall dagegen eine häufige Erfahrungstatsache im Bereiche der Natur wie des Menschendaseins.* Hier wie dort schichten sich gleichsam Kraft- und Lebenssysteme übereinander. Das, bildlich gesprochen, höher gelegene durchkreuzt die Äußerungen der niedrigeren. Aus der Perspektive des eigenen Lebenssystems und seines Selbsterhaltungstriebes betrachtet, müssen solche Durchkreuzungen als zweckwidrig, «sinnlos» gedeutet werden. Wie könnte das Insekt (gesetzt, es wäre des Nachdenkens fähig) das Tun des Menschen, dessen Fuß es unbedacht am Boden zertritt, für sinnvoll erklären! Wie könnte es von einer Güte oder gar Allgüte des Menschen reden! Dieser Fall aber weitet sich zum kosmischen Gleichnis. Wie kann der Mensch bei kritischer Besonnenheit von All-Güte sprechen, da er seine Zwecke von einem übermenschlichen Machtsystem fortwährend durchkreuzt sieht! (Aus solcher Spannung begreift sich Lessings Wort: «Der Mensch, wo ist er her? Zu schlecht für einen

Gott, zu gut fürs Ungefähr.» Emilia Galotti IV, 3, dagegen bezeichnet derselbe Dichter-Denker das Wort Zufall als «Gotteslästerung».)

Ein flüchtiger Blick auf die Übel der Welt scheint der Alternative der griechischen Skeptiker recht zu geben: Entweder ist Gott nicht allmächtig oder nicht allgütig oder nicht allweise, wenn er jene nicht verhütet. Die Dialektik mußte ihre ganze Kraft aufbieten, um sich dem Zwange dieser Deduktion zu entziehen. Sie erleichterte sich mit Augustin und Leibniz, dem metaphysisch denkenden Anwalt der «besten aller möglichen Welten», ihre Aufgabe außerordentlich, wenn sie das Übel als etwas rein Negatives, als die bloße Abwesenheit eines Guten (privatio boni) bestimmte und daraus folgerte, es beruhe nur auf einer fehlenden, nicht bewirkenden Ursache (einer causa deficiens, nicht efficiens). Alles Seiende stamme von Gott und sei darum «als solches» gut. — Der gewohnte Vergleich mit der Finsternis als einer bloßen Abwesenheit des Lichts ist wenig geeignet, die Schwächen dieses Gedankenganges einem kritischen Auge zu verbergen. Denn die Finsternis entbehrt im physikalischen Sinne ebensowenig einer realen Ursache wie das Licht.

Der freie, nur durch sich selbst bestimmte Wille (das liberum arbitrium indifferentiae) trägt im Rahmen der christlichen Theodizee die Verantwortung für das moralische Übel. Er dient als metaphysische Voraussetzung für den Begriff der moralischen Schuld in der theistischen Deutung des Wortes. Er gibt die Entscheidung über sein ewiges Schicksal in die Hand des Menschen, der unabhängig von aller Naturkausalität sich vor die entscheidende Wahl zwischen Gut und Böse gestellt sieht. Die höhere Bewertung eines so gefaßten freien Willens begegnet dem Bedenken, Gott hätte dem Willen von Natur eine eindeutige Richtung zum Guten verleihen können. Ein zweites Werturteil spricht den teleologischen Gedanken aus, daß der Mißbrauch der Freiheit die physischen Übel des Diesseits und die schlimmeren jenseitigen Höllenstrafen nach sich zieht. Es führt zu einer *moralischen Theorie des Todes*, die als wichtiger Bestandteil alttestamentlicher wie paulinischer Lehre besondere

Beachtung verdient. «Der Tod ist der Sünde Sold» — dieses Wort sollte die Schrecken einer gewaltsamen Unterbrechung des Lebensfadens mildern, dem Menschen im Bewußtsein seiner Schuld demütig das «gerechte» Schicksal der Endlichkeit, sein Todeslos, ertragen helfen und seinem Hinsterben die Sinnlosigkeit nehmen. — Aber der Tod regierte längst vor dem Auftreten des Menschen in der Lebewelt. Der Ichthyosaurus verschlang nach paläontologischer Zeitschätzung schon an die hunderttausend Jahre vor dem Sündenfalle Adams die Fische des Meeres. Und die körperlichen, dem Menschen oft ans Herz greifenden Leiden der Tiere lassen weder die Deutung im Sinne seiner Sündenstrafe noch eines Mittels zur Läuterung zu. Pathologische Erscheinungen («Krankheiten») finden sich bereits im Leben der Pflanzen. Die Biologie erweist sich jener Theodiceebetrachtung wenig günstig. Sie läßt insbesondere auch die biblische Anschauung unglaubhaft erscheinen, nach welcher die Frau um der Sünde Evas willen mit dem Fluche der schmerzvollen Geburt beladen ist; denn auch im Tierreich nimmt im allgemeinen die Schwere des Gebärens mit der Höhe der Organisation zu.

Im Hinblick auf den Menschen dürften die Übel und Leiden des Diesseits vielleicht die beste Rechtfertigung erwarten von ihrer Wertung als Mittel zur Läuterung und moralischen Erziehung. Das Leid ist nach einem Worte Meister Eckarts das schnellste Tier, das zur Vollkommenheit trägt. Aber seine tatsächlichen Formen bleiben gleichwohl ihrer Bedeutung nach unfaßbar (irrational) und erregen seit den Tagen Hiobs immer neue Zweifel an der Güte und Weisheit eines göttlichen Vaters, den ein böser Geist an Erfindung qualvoller Heimsuchungen kaum hätte überbieten können.

An diesem Punkte erschließt die Logik der Zwecksetzung der theistischen Metaphysik gewisse Hilfsquellen aus denen sie rein verstandesmäßig (rational) ebensowenig widerlegbare wie überzeugende Argumente zu schöpfen vermag. Das allgemeinste Schema der Wertlehre enthält die korrelative Zuordnung von Oberwert und Unterwert, von Zweck und Mittel. Die Setzung ursprünglicher Werte ist stets eine überlogische Tat, die

keinen rationalen Beweis, sondern einen bloßen Hinweis auf ihren eigenen Inhalt als ein irrationales Letztes zuläßt. Sie ist in mehr als einem Sinne «relativ», wechselt häufig mit Stimmung und Lebenserfahrung, mit Alter und Interessen. Nur in strenger Selbstbesinnung findet der Mensch die Dominanten seines Werterlebens, unterscheidet er dauernde und vorübergehende Grundwertungen. Eine gewisse «bejahende» Weltstimmung vorausgesetzt, eröffnet sich die Möglichkeit, Weltzwecke anzuerkennen, die allen Disharmonien eine metaphysische Auflösung gestatten. In der formalen Betätigung dieser Wertungsfunktionen können sich die Anhänger einer tragisch-atheistischen mit denen einer theistischen Weltanschauung begegnen, wie verschieden ihr materiales Ergebnis sein mag. Heraklit, die Stoiker und Neuplatoniker, denen Augustinus folgte, waren von der Grundüberzeugung eines Weltzwecks durchdrungen, erklärten demnach alles scheinbar Zweckwidrige als sinnvoll «im Rahmen des Ganzen». Nach demselben Schema findet sich christliche Frömmigkeit und Denkweise mit den empirischen Sinnlosigkeiten ab. Sie vertraut kraft eines ursprünglichen, unerschütterlichen Glaubens, daß im Lichte der Ewigkeit und des uns endlichen Geistern verborgenen göttlichen Ratschlusses alle unverstandenen Schickkungen höchster Weisheit und «heiligem Liebeswillen» entstammen und denen, die Gott lieben, (d. h. in freier Deutung: den Willen zu geistiger Wertung haben) zum Besten gereichen müssen, d. h. die Erfüllung solchen Wertstrebens bringen. (Röm. 8, 28.)

Entsprechend den logischen Beziehungen innerhalb eines Wertsystems ist auch im Hinblick auf jenseitige Vergeltung und Ausgleichung ein metaphysischer «Sinn» des Menschenlebens nur für den gesichert, der es als zweckmäßig bejaht, daß der Mensch durch Leiden, und zwar solche der in der Erfahrung angetroffenen Art, zur Glorie eingehe. Daß nur das Leiden am schnellsten zur Vollkommenheit trägt, kann logisch weder bewiesen noch widerlegt werden. Es ist dies gar keine Frage an den Verstand, sondern eine Angelegenheit, die durch die irrationalen Urwertungen des Menschen in Verbindung mit seinen eigenen Lebenserfahrungen entschieden wird. Die

Berufung auf Gottes «unerforschlichen Ratschluß» setzt immer schon den in bestimmter Willensrichtung wurzelnden Glauben und die vertrauensvolle Hingabe an einen «lieben» Gott voraus. Sogar Schopenhauer räumt ein, die Existenz eines gütigen Gottes sei keine logische Unmöglichkeit; das unserer irdischen Einsicht als zweckwidrig anmutende Geschehen könne in Beziehung auf einen uns unbekannten (transzendenten) Weltzweck teleologische Bedeutung haben. — Wer im kosmologischen Beweise das Dasein eines «absolut vollkommenen», also «unendlich vernünftigen» Weltgrundes meint aufgezeigt zu haben, übersieht, daß ohne die Berücksichtigung des «Übels in der Welt» das kosmologische Argument unvollständig bleibt.

Jenseits aller rein logischen Erwägungen bietet schließlich der Spielraum gewisser Möglichkeiten dem Theismus einen willkommenen Zufluchtsort der Unwissenheit (asylum ignoratiae), der alle Verstandeszweifel an Gottes Vatergüte zum Schweigen bringt, ohne damit an sich die gefühlsmäßigen (emotionalen) zu überwinden. Praktisch mögen die Zweifel des Herzens infolge einer intellektualistischen Erziehung durch die Formeln des Verstandes lange Zeit übertönt und unterdrückt werden. Wagen sie sich aber doch in den Blickpunkt des Bewußtseins, so lenken sie den Menschen auf eine ganz andere Einstellung. Sie nötigen ihn, sich in die seelische Lage eines allweisen und allgütigen Vaters einzufühlen, der eine Welt namenlosen Leids mit den Furchtbarkeiten eines Weltkrieges voraussah und sie dennoch ins Dasein rief. Nur wer von seinen eigenen tiefsten Wertungen aus eine solche Tat gutzuheißen vermag, gewinnt damit einen wahrhaft lebendigen und redlichen Glauben an den Gott des Theismus. Im anderen Falle muß er sich, gemäß der Struktur seines Innenlebens zu einem von Grund aus veränderten Weltbild bekennen, zu der Vorstellung eines — menschlich gesprochen — selbst leidenden und ringenden, persönlichen oder unpersönlichen, bewußten oder unbewußten Weltprinzips, das gleich dem künstlerischen Schaffensprozeß die Endlichkeit keiner Entwicklungsstufe verleugnen kann, eines Urwesens, das nicht bewußter Leid*verhänger*, sondern bewußter oder vielleicht

besser: überbewußter Leid*träger* ist, nicht selbst ewige, lautere Vollkommenheit in sich birgt, wohl aber die Kraft zu (menschlich gesprochen) immer höheren Formen der Entfaltung. Aus einem solchen Urwesen würde alsdann alle Unvollkommenheit der Welt als seiner empirischen Erscheinung gleichsam organisch verständlich. Der Zwiespalt, das Ringen innerhalb der gewirkten Natur (natura naturata) wäre, von hier aus gesehen, das Widerspiel des Zwiespaltes der unsichtbaren wirkenden Natur (natura naturans). Zu deutlich fühlte der Theismus die Kluft zwischen dem unendlich vollkommenen Gott und der unvollkommenen Welt. Mit logischer Folgerichtigkeit mußte er darum dem «Teufel» Einlaß in sein Weltbild gewähren, d. h. einem von Gott geschaffenen, durch Mißbrauch seines «freien» Willens verdorbenen bösen Wesen, das nach einem alttestamentlichen Worte «wie ein brüllender Löwe in der Welt sucht, wen es verschlinge». Satan, der »Lügner von Anbeginn», der «zur Verführung der Seelen die Welt durchzieht» (wie es in einem noch heute täglich nach der Meßfeier gesprochenen Kirchengebete heißt) und der Mißbrauch des freien Willensvermögens sind die beiden Prinzipien, die vom Theismus eingeführt werden zur Erklärung des ungeheuren Abstandes zwischen der unvollkommenen Schöpfung und ihrem unendlich vollkommenen Schöpfer. Die Leugnung Satans bildet darum innerhalb der biblischen Weltauffassung die Vorstufe zur Leugung Gottes.

Die Prüfung des eigenen, von der Reflexion und Dialektik noch ungefälschten Welterlebens, die Belauschung solcher ursprünglichen Regungen der Weltbewertung, ist außerordentlich erschwert bei denen, welche sich einmal im Banne der formalen Logik des unerforschlichen göttlichen Ratschlusses befinden. Diese Idee der unergründbaren «Tiefe, Weisheit und des Reichtums Gottes» verschafft dem Theismus einen intellektuellen Zauberschlüssel, der das Tor des Glaubens an einen metapyhsischen Sinn des Daseins in allen widerstreitenden Erfahrungen offen hält; sie ist gleichsam ein allgemeines Mittel zur Beruhigung (ein generelles Quietiv), das von vornherein auf eine Erhellung aller scheinbaren Sinnlosigkeiten im Einzelleben verzichtet. Ohne jenen zuvor im

Glauben ergriffenen Zauberschlüssel des unforschlichen Ratschlusses muß der denkende Mensch bei rein logischer Betrachtung bekennen, daß ein «unendlich vollkommenes Wesen» ein «allgütiger Vater im Himmel» es allerdings meisterhaft verstanden hätte, durch die Schöpfung unserer an Unvollkommenheiten so reichen Welt sein eigenes Dasein für jeden unbefangenen Denker unglaubhaft zu machen. Mußte nicht schon — gemessen an menschlichen Idealen — das Vaterherz eines allgütigen Gottes, der nur den Bruchteil einer Sekunde lang das Stöhnen der auf dem Schlachtfelde Verblutenden vernahm, gleichsam auf der Stelle zu schlagen aufhören?

Nach überlieferter theistischer Gewohnheit spricht auch *Kant* nur ganz allgemein von der «unermeßlichen Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit» der gegenwärtigen Welt, ohne sich in seinem kritischen Hauptwerk mit den einzelnen, mindestens scheinbaren Zweckwidrigkeiten der Erfahrung auseinanderzusetzen. Der teleologische Gottesbeweis verdient nach Kants Worten «jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene», er verhilft dem «Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung». Doch vermöge auch er den strengsten Ansprüchen nicht standzuhalten. Er führe im günstigsten Falle nur zu einem Welt*baumeister*. Um einen Welt*schöpfer* zu beweisen, müßte er die Zufälligkeit der geordneten Materie, nicht nur ihrer Form, voraussetzen. Dadurch aber würde er die Analogie mit den menschlichen Kunstwerken verlassen, die Erfahrung überschreiten und wie der kosmologische Beweis in den ontologischen einmünden.

Die Aufdeckung ihres «ontologischen» Charakters bildet das Hauptbemühen Kants in seiner Kritik aller Gottesbeweise der natürlichen Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft. Er verkennt nicht, daß der kosmologische Beweis im Gegensatz zum ontologischen «eigentlich von der Erfahrung anhebt», folglich nicht «auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt». Aber das Ansehen, das er sich durch einen empirischen Ausgangspunkt gebe, sei trügerisch. Denn im Fortgang des

Beweises werde aus dem Begriff des absolut notwendigen Wesens auf dessen höchste Vollkommenheit d. h. absolute Realität (von dem ens neccessarium auf das ens realissimum = perfectissimum) geschlossen. Das aber sei das umgekehrte, im Prinzip gleiche und ebenso unberechtigte Verfahren wie im ontologischen Beweise aus lauter Begriffen. Die angebliche Erfahrung sei folglich «ganz müßig». Denn sie diene «nur» dazu, uns auf einen «Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber, um diese an irgendeinem bestimmten Dinge darzutun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargetan; denn es heißt so viel als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Notwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existiert schlechterdings notwendig.»

Hinter jenem unscheinbaren «nur», das den empirischen Ausgangspunkt des kosmologischen Argumentes auf die bloße Vermittelung des Begriffs absoluter Notwendigkeit beschränkt, verbirgt sich der ganze Gegensatz Kants zur aristotelisch-thomistischen Metaphysik. Denn diese betrachtet die Erfahrung nicht lediglich als Ausgangspunkt für den Begriff eines «notwendigen Wesens» (ens neccessarium), sondern zugleich als Rechtsgrund seiner realen Gültigkeit. Sie sieht darum einen wesentlichen Unterschied zwischen dem kosmologischen und ontologischen Verfahren, dem die empirische Stütze gänzlich fehlt. Aber sie ist sich des begrifflichen Verfahrens bei dem Schluß aus der Notwendigkeit eines Wesens auf dessen Vollkommenheit wohl bewußt. Sie hält diesen Schluß für zwingend. Kant dagegen setzt gerade an diesem Punkte mit seiner Kritik ein. Er greift dabei zurück auf die Lehre von der Umkehrung der Urteile und erklärt das Urteil: jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen der Umkehr per accidens fähig (wie in der Schulsprache eine gewisse Verwandlung des allgemein bejahenden Urteils in ein entsprechendes partikuläres genannt wird): einige allerrealste Wesen

sind zugleich schlechthin notwendige Wesen. Dieser aus reinen Begriffen gewonnene Satz aber bilde den Ausgangspunkt des ontologischen Beweises, auf den sich folglich der kosmologische zurückführen lasse. Dieser berge «ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen» in sich, wenn er von der auf die Erfahrung eingeschränkten Kausalität einen transzendenten Gebrauch mache, aus der Unmöglichkeit einer «unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt »auf eine erste Ursache schließe und die logische Möglichkeit eines absolut vollkommenen Wesens mit der metaphysischen gleichsetze.

Wie man auch die Gedankengänge des kosmologischen Arguments erkenntnistheoretisch einschätzen mag, in logisch-methodischer Hinsicht heben sie sich von dem ontologischen deutlich ab. Dort ist der Begriff des absolut notwendigen Wesens das Ergebnis einer Reflexion auf die Erfahrung und daher mindestens mit einem gewissen (von Kant an sich nicht geleugneten, aber nicht voll gewürdigten) empirischen Einschlage behaftet. Hier dagegen handelt es sich um einen gänzlich apriorischen Begriff des allerrealsten Wesens, dessen Existenz noch in jeder Hinsicht fraglich ist. Dort leitet man einen zweiten Begriff ab aus einem andern, den man im Zusammenhang mit der Erfahrung — berechtiger- oder unberechtigterweise — gewonnen hat. Hier dagegen erschließt man eine Realität aus einem bloßen Begriffe.

So bleibt für Kant entsprechend seiner Grundanschauung, welche nur Gegenstände möglicher Erfahrung als erkennbar betrachtet, das höchste Wesen «für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, das die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transzendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffes und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer übereinstimmenden Vernunft». Gleich

wohl sind die kosmologischen Ideen auch für Kant «nicht willkürlich erdacht», sondern «notwendige» Ergebnisse, auf welche die Vernunft «im kontinuierlichen Fortgang der empirischen Synthesis geführt wird», — nur eben keine Erkenntnisse, wie sie von den Gegenständen möglicher Erfahrung gewonnen werden kann.

Eine starke Stütze und Ergänzung erhofft der kosmologische Beweis von einer dritten Gruppe andersartiger Argumente, die man als *anthropologische* zusammenfassen kann. Sie beziehen sich auf spezielle Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur, deren Erklärung (kausale Analyse) zu demselben Ziele führe. Die *moralische* — auch als deontologisch bezeichnete — Form gründet sich auf die sittliche Pflicht (deon) und verläuft nach dem einfachen Schema: jedes Gesetz fordert einen Gesetzgeber; das in uns wirksame Sittengesetz schließt eine unbedingte Verpflichtung in sich und weist darum auf einen absoluten höchsten Gesetzgeber hin; nur im persönlichen Gott findet man die Wurzeln der Pflicht, einen ihrer würdigen Ursprung und eine ihr entsprechende Sanktion.

Diese Folgerungen sind entweder lauter Selbstverständlichkeiten (analytische Urteile) oder sie deuten auf ein verwickeltes Problem. Wird das von uns erlebte moralische Sollen ohne Bedenken in Parallele zu den Imperativen sonstiger Gesetzgebung, etwa des Staates, gestellt, so ist der Schluß auf ein analoges Prinzip selbstverständlich. Unentschieden aber bleibt auch hier — wie im teleologischen Beweis — die Persönlichkeit des organisierenden und gesetzgebenden Prinzips. Der moralische Gottesbeweis übersieht, daß absolute Geltung und relative (empirische) Entstehung einander nicht ausschließen. Die Unbedingtheit, mit der sich irgendeine Forderung oder ein Geltungsanspruch in unserm Bewußtsein kundgibt, widerstreitet nicht der Bedingtheit ihres Werdens. Zumal die psychanalytische Betrachtungsweise belehrt uns, daß die bewußten Unbedingtheiten in unterbewußten Zufälligkeiten begründet liegen können und nach Veränderung der bisherigen Bedingungen entweder ganz schwinden oder andere Form annehmen. Sie macht — auf die Entwicklung der Moral angewandt — auch das

Bewußtsein sittlicher Unbedingtheit, den kategorischen Imperativ, verständlich als einen Niederschlag bestimmter, in Jahrtausenden erworbenen Gattungserfahrungen, deren Entstehung wie vieles andere nicht in das Bewußtsein des einzelnen fällt, von diesem jedoch aus historischen und psychologischen Gründen erschlossen werden können. Die Biologie stützt den entwicklungsgeschichtlichen Erklärungsversuch durch zahlreiche Beispiele aus dem Leben dere Tiere, die ein in der menschlichen Sphäre als «sittlich» bewertetes Verhalten offenbaren.

Eine etwas modifizierte Form des deontologischen Gottesbeweises findet auch in Kants System Eingang, das gewisse Handlungen «nicht darum für verbindlich hält, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie als göttliche Gebote ansieht, darum, weil wir dazu innerlich verpflichtet sind». Der kategorische Imperativ bildet für Kant die Grundlage eines «Vernunftglaubens» an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese drei Postulate bedeuten theoretisch unbeweisbare und unwiderlegbare, aber mit dem Sittengesetz unzertrennlich verknüpfte Sätze. Sie begründen «nicht logische, sondern moralische Gewißheit», und zwar wiederum nicht objektive, sondern nur subjektive — im Sinne des Kantischen Wortes: «Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne . ., weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.» Es ist kein verstandesmäßiger (logisch rationaler), sondern ein gefühls- und willensmäßiger (psychologisch-emotionaler) Zusammenhang, der in Kant die Überzeugung vom Dasein Gottes mit dem sittlichen Bewußtsein verbindet und beiden denselben Grad der Gewißheit verleiht. Auf eine veränderte seelische Verfassung, welche das Sittengesetz ohne die theistische Folgerung anerkannte, verfehlte deshalb die Theorie der Postulate jeden Eindruck. Ja, sie war dem Verdacht einer gewissen Halbheit und Unredlichkeit ausgesetzt, welche das kritische Ergebnis des Verstandes aus Bedürfnissen des Gemütes

zurücknehme. — Die Logik des Kantischen Systems ist solchem Vorwurf nicht preisgegeben. Die Kritik der reinen Vernunft spricht nur die Unerkennbarkeit des Daseins Gottes, nicht seine Leugnung aus. Sie läßt seine Existenz als Möglichkeit offen, deren Wirklichkeit die moralisch-praktisch gerichtete Vernunft auch ihrerseits nicht objektiv zu beweisen beansprucht, gleichwohl als Gegenstand ihrer subjektiven Überzeugung festhält. Der im Namen der Wissenschaft viel angefeindete Primat der praktischen Vernunft gründet sich auf eine relativ berechtigte Wertentscheidung, die intellektuellen Angriffen nicht weniger standhält als die entgegengesetzte Höherwertung der theoretischen Vernunft.

Trotz aller erkenntnistheoretischen Vorbehalte pflichtet Kant dem Ergebnis des moralischen Gottesbeweises ebenso bei wie dem des teleologischen. Er rühmt der Moraltheologie als eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen nach, «daß sie *unausbleiblich* auf den Begriff eines *einigen*, *allervollkommensten* und *vernünftigen* Urwesens führet, worauf uns spekulative Theorie nicht einmal aus objektiven Gründen *hinweist*, geschweige uns davon *überzeugen* konnte. Denn, wir finden weder in der transzendentalen noch natürlichen Theologie, soweit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem notwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allen Bedürfnissen, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Über-

einstimmung der Natur und Freiheit ermangele, usw.». Diese Deduktionen nehmen den gleichen formalen Verlauf, wie er aristotelisch-scholastischer Metaphysik bis heute geläufig ist. Nur sieht diese in der sich auf die Tatsache des moralischen Bewußtseins gründenden denknotwendigen Ableitung des Begriffs zugleich eine Gewähr seiner metaphysischen Tragfähigkeit. Die formale Logik ist in beiden Fällen die gleiche, die materiale (erkenntnistheoretische) Deutung eine verschiedene.

Eine gewisse Verwandtschaft verbindet den moralischen Gottesbeweis mit dem *noethischen*. Dort ist es die Pflicht, die als unbedingte Forderung dem Willen gegenübertritt, hier ist es die Wahrheit, die als allgemeingültige Norm dem Denken die Richtung weist und von ihm Anerkennung verlangt. Die Wahrheit ist eine ideale Macht zeitloser Geltung, die wir in zeitlich verlaufenden geistigen Akten erfassen. Sie verlangt folglich — so schließt man — einen dem Wechsel endlicher Geister und ihrer Denkvorgänge entrückten Ursprung. Sie zwinge zu dem Schluß auf einen ewigen Geist, auf Gott, «die Wahrheit selbst», welche als Urwahrheit die Herrschaft einzelner Wahrheiten über unseren Verstand erkläre.

Das Walten derselben Normen in verschiedenen denkenden Subjekten ist eine Tatsache, die der Klärung bedarf. Die Erkenntnistheorie pflegt bei den abstrakten Begriffen des «Reiches der Werte», der «Sphäre der Geltung» Halt zu machen. Aber so sehr dies in der Ebene kritischer Fragestellung nach den logischen Bedingungen der Gültigkeit ausreicht, ebenso weist es auf eine Ergänzung durch genetische Fragestellung. Auf empirischem Wege aber, meinen die Fürsprecher dieses Gottesbeweises, sein keine ausreichende Antwort möglich. Nur die theistische Metaphysik biete sie, nur die Annahme eines persönlichen realen «absoluten Geistes», der selbst außerhalb aller Zeitlichkeit die ewigen Formen des Wahren in uns gelegt habe.

Eine an Psychologie und Biologie orientierte entwicklungsgeschichtliche Denkweise wird ihrem Prinzip gemäß solchem Schluß die Zustimmung versagen. Sie wird die Unterwerfung vieler denkenden Subjekte unter denselben Normzwang ebenso als eine — wenn auch eigen-

artige — Naturerscheinung ansehen wie die Herrschaft derselben physiologischen Gesetze in allen Wesen der menschlichen und tierischen Gattung. Genetische Methode wird versuchen die Unbedingtheit der logischen Verpflichtung ähnlich zu begreifen und abzuleiten wie die der ethischen.

Weniger abstrakt als das moralische und noethische ist das *ethnologische* Argument, mit welchem die anthropologische Gruppe von Beweisen ihren Abschluß findet. Es stützt sich auf die allgemeine Verbreitung des Gottesglaubens bei den Völkern aller Zeiten. Cicero wie die Deisten des 18. Jahrhunderts fanden in dieser durch die moderne Ethnographie bekräftigten Tatsache eine wichtige Bestätigung für die erste, grundlegende Wahrheit der natürlichen Religion. Die «allgemeine Übereinstimmung» (consensus communis) erschien als vollwertiges Zeugnis für die Realität des Gegenstandes, auf den sie sich bezog.

Ein solcher Gedankengang empfiehlt sich mehr durch seine Anschaulichkeit als durch seine logisch zwingende Kraft. Quantität und Qualität, Zahlen undWert stehen oft in umgekehrtem Verhältnis. Der stärkste Glaube der größten Menge bietet keine Garantie für seine objektive Wahrheit. Er bezeugt höchstens die Unabweisbarkeit eines bestimmten seelischen Verlangens, dessen Deutung eine Frage für sich bleibt. In allen seinen Formen setzt der einem eudämonistischen Motiv entstammende Schluß («Wir bedürfen Gottes, also ist er») eine ihm entgegenkommende theistische Stimmung voraus, die über seine logischen Mängel hinweghilft. Das heißeste Verlangen zaubert dem Wanderer in der Wüste keinen Trunk Wassers herbei. Keine Intensität des Glaubens oder Hoffens verbürgt die Realität des Geglaubten und Erhofften. Die Wirklichkeit der Erlebnisse und die ihrer Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, gehören gleichsam verschiedenen Ebenen an. Selbst die Bereitschaft zum Tode offenbart nur die Glaubensenergie des Märthyrers, nicht die sachliche Richtigkeit seiner Überzeugung. Derselben blendenden Verwechselung, welcher die Apologetik bei ihrem Argument aus den Blutzeugen für die «christliche Wahrheit» und der Berufung auf die siegreiche Fort-

*

dauer der Kirche immer wieder erlegen ist, macht sich der ethnologische und eudaimonologische Gottesbeweis schuldig. Die Tragik eines metaphysischen Widerspruchs zwischen einer Sehnsucht und der Möglichkeit ihrer Erfüllung bleibt dem Theismus verschlossen. Die Überzeugung vom unendlich vollkommenen Gott, der keinen dauernden Zwiespalt in seinem Werke zuläßt, fordert die Auflösung aller Dissonanzen in den Weltakkorden und versperrt den Weg zu den tiefsten Abgründen unseres Daseins.

Trotz eines gewissen (relativen) Vernunftgehalts, den bei unbefangener Analyse die überlieferten Gottesbeweise entdecken lassen, vermögen sie kein unerschütterliches Fundament für die theistische Weltanschauung aufzurichten. Je dogmatischer sie ihren Anspruch geltend machen, um so stärker und begreiflicher wird der innere Widerstand, zu dem sie das kritische Denken herausfordern. Die Einsicht in ihre Struktur verbietet die Zustimmung zu den häufig angerufenen Worten, nur das «halbe» Denken führe zum «Teufel», das «ganze» Denken dagegen zu Gott, nur oberflächliche Reflexion (leves gustus in philosophia) stützten den Atheismus, philosophische Gründlichkeit dagegen (pleniores haustus) lenkten wieder zurück auf den wahren Gott. Zwar kann keine Philosophie, die ihre Aufgabe umfassend genug versteht, irgendeiner Gottesidee entraten. Doch vermag sie als kritische Wissenschaft sich nicht zu der theistischen zu bekennen, am wenigsten zu einer Auffassung, die sich im dogmatischen Besitze einer «sicheren und beweisbaren» Gotteserkenntnis im Sinne des Theismus wähnt, vielleicht sogar in stolzer Überhebung hinter jeder Form des Atheismus intellektuelle oder gar moralische Schwäche seiner Verteidiger mutmaßt, — nach dem Worte Ciceros, der Gottesleugnung stets an ein gewisses «Interesse» geknüpft findet (nemo deum esse negat nisi cui deum non esse expedit). A-Theismus ist (wie das A-Privativum jedem Sprachkundigen anzeigt und der geschichtliche Ursprung des Wortes bestätigt) Verneinung des Theismus als einer ganz bestimmten (wesentlich biblischen) Gotteslehre, aber an sich keineswegs gleichbedeutend mit der Verneinung jeder Gottesidee. Neben

einem A-theismus aus Oberflächlichkeit und bloßer Verneinungssucht, aus Leichtsinn und Willkür ist ein anderer denkbar, welcher der Ehrfurcht entspringt vor dem Rätsel des Daseins, das er durch die theistische Weltformel nicht gelöst findet. Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen und Geheimnisvollen wagt es nur, sich in Gleichnissen und vorsichtigen Vermutungen über die letzten Gründe der Wirklichkeit und die in ihr waltenden Mächte auszusprechen. Sie weckt eine kritische Geisteshaltung, welche allzu dogmatische Deutungen, noch heute von Scholastikern erhobene Ansprüche auf «zwingende Logik» und «strikte Notwendigkeit» der Gottesbeweise herabstimmt. Sie schärft das Auge für andere Möglichkeiten widerspruchsfreier Weltbetrachtung, ohne sich zu vermessen, in ihrem Rahmen alle Probleme der Welt und des Menschenlebens gelöst zu haben. Sie zollt dem kritisch verstandenen Worte eines mittelalterlichen Metaphysikers, das von diesem freilich in einem weit positiveren Sinne gemeint war, Anerkennung: «Dies ist die höchste Erkenntnis, die wir im gegenwärtigen Leben von Gott gewinnen können, daß wir einsehen, Gott sei erhaben über alles, was wir von ihm denken.» (Haec est summa cognitio quam de Deo in statu vitae habere possumus ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo. — Thomas v. Aquino.)

Absage an eine bestimmte geistige Richtung und Denkweise ist dem Philister nur ein unscheinbarer Gewinn. Dem schöpferischen Menschen eröffnet sie einen Ausblick in neue Weiten. Dazu verhilft auch die Einsicht in die Logik oder besser: Alogik der Gottesbeweise. Erst sie macht vollen Ernst mit der Idee der Unendlichkeit des ewigen, «göttlichen» Weltgrundes, mit den auch von der Bibel ausgesprochenen, aber von ihren theologischen Ausdeutern zu sehr in den Hintergrund gedrängten Gedanken eines «über alle Namen erhabenen Gottes» (theos anonymos). Gerade die Vermenschlichung des Alls bildete die Hauptquelle des Theismus und des Gottesglaubens überhaupt, der dann begreiflicherweise als die höchste religiöse Formel Worte wie diese verehrte: Gott ist «die Liebe», Gott ist «Geist», Gott ist «die Heiligkeit selber». *Anthropomorphismus verbindet sich in diesen und ähn-*

lichen Formeln mit der Ethisierung des Weltgrundes. Auch darin aber liegt eine vermessene Deutung «Gottes» nach dem Bilde des Menschen. Sie straft gleichsam den Menschen mit der Qual des Unvermögens, die sich dann einstellenden Widersprüche restlos aufzulösen. So lautet die Grundfolgerung, die sich aus der Logik der religiösen Metaphysik ergibt: Preisgabe der Ich-Betonung, des kosmischen Ego-ismus.

Die Tendenz zu solcher Entwicklung (Evolution) des religiösen Bewußtseins tritt in der Geschichte der Menschheit deutlich zutage. Für den Primitiven (den Naturmenschen oder den weniger erleuchteten Anhänger einer Kulturreligion) sind die unsichtbaren Lenker des sichtbaren Geschehens, die Dämonen und Spirits, die großen und kleinen Götter ganz und gar menschenähnliche Wesen von willkürlichem Handeln, Lieben und Hassen, Zürnen und Schelten, beherrscht von Eifersucht und Rachsucht. Diese göttlichen Wesen künden der mythenbildenden Phantasie ihre Anwesenheit und Seelenstimmung in dem Heulen des Sturmes, dem Grollen des Donners, dem Lächeln des Himmels und ähnlichen, nach menschlichem Seelenleben gedeuteten Naturerscheinungen. Das Bild der Menschen wandelte auch der Götter Bild — bis zu jener hohen Gedankenschöpfung: Gott ist reiner Geist, erhaben über alle kleinmenschlichen Kategorien, von unendlicher Vollkommenheit. Aber auch dieser Begriff einer geistig-persönlichen Gottheit bleibt noch mit «Menschenwerk» behaftet. Menschliche Färbung tragen seine Wertprädikate der Allwissenheit, Allgüte, Allgerechtigkeit. Hat der kleine Mensch ein Recht in diesen (wenn auch unendlich gesteigerten) Bildern seiner eigenen Vollendung das Übermenschliche, Ewige anzuschauen?

Mit fortschreitender Erkenntnis ist die Natur vor den Augen des Menschen gewaltig an Größe gewachsen und wehrt sich gleichsam immer mehr gegen eine anthropomorphe und anthropozentrische Betrachtung, die menschliche Denkformen und Wertprädikate auf das Übermenschliche (ob ohne oder mit unendlicher Steigerung — verschlägt dabei letzten Endes wenig) überträgt und den Erdgeborenen in den Mittelpunkt des unermeß-

lichen Alls rückt. Auch in dieser Hinsicht mahnt der Wandel der Zeiten zur Selbstbescheidung des Menschen. Der Primitive kennt nur seine nächste Umgebung. Nur zu einem winzigen Teile war er Jahrhunderte und vielleicht Jahrtausende lang heimisch auf der Erde, seinem Wohnplatze. Bis zum Beginn der Neuzeit behauptete die Erde für die Menschheit als Ganzes (von älteren griechischen und einzelnen mittelalterlichen Denkern abgesehen) ihre Stellung im Mittelpunkte des Alls. Dann aber gewann der europäische Mensch sein neues astronomisches Weltbild, sah das All immer grenzenloser sich weiten und dehnen. Zu einem Sonnenstäubchen sank die Sonne — eine von zahllosen — herab, die der Mensch als «seine» Sonne verehrte und über seinem Haupte leuchten sah, als wäre sie die Königin aller Gestirne. Als ein verschwindendes Tröpflein im unendlichen Ozean der Natur lernte sich der mit dem Teleskop bewaffnete Mensch kennen und, sofern er die Folgerungen zu ziehen bereit war, bescheiden mit seiner untergeordneten kosmischen Rolle. *Jede Vermenschlichung des Alls erscheint nun vergleichbar der Torheit eines Insektes, den ewigen Urgrund nach seinem eigenen Bilde vorzustellen.* Was weiß der Käfer von dem Inhalt des Menschenlebens? Was weiß der Mensch von den Möglichkeiten über- und außermenschlicher Daseinsformen? Selbst die «Persönlichkeit» erscheint von solchen Überlegungen aus als ein zu menschlich klingender Begriff und verlangt nach einer Ausweitung in die «Überpersönlichkeit» (die schon älteste Kirchenschriftsteller als eine würdigere Gottesidee erklärten). Wie viele Anzeichen erkennen lassen, bedeutet die moderne Absage an den «persönlichen» Gott teils die Leugnung eines Wunder wirkenden und Gebete erhörenden, eines nach Menschenart in die Natur «eingreifenden» Wesens, teils gerade die Abkehr von einem menschlich verengten Begriff der «Persönlichkeit», während das «Selbstbewußtsein» eines «überpersönlich» gedachten «höchsten Wesens» als metaphysische Idee durch die moderne Wissenschaft an sich nicht widerlegt ist, aber nach Preisgabe aller menschlichen Züge zu inhaltleer geworden ist, um ein religiöses Bewußtsein in einer dem Theismus entsprechenden Weise zu füllen.

Nach entschlossener Absage an jede Vermenschlichung des Alls — der als Gegenstück die Entgöttlichung der Welt entspricht — verbleibt als ein *Meta-Theismus* (wenn die neue Wortprägung erlaubt ist) die Idee des ewigen letzten Weltgeheimnisses, des Urmysteriums, als krönender Abschluß philosophischer Weltausdeutung, zugleich als Quell von Stimmungen und Gefühlen, denen man den religiösen Charakter schwerlich ohne Vergewaltigung des seelischen Tatbestandes vorenthalten kann. In diesem Sinne sprengt die Einsicht in die logisch-alogische Struktur der überlieferten Gottesbeweise die Enge gewisser Gottesvorstellungen und schafft Raum für ein auf die Idee des Unendlichen gestimmtes Weltgefühl, zugleich für eine entsprechende *meta-theistische* Frömmigkeit.

Auch vermeintlich «übernatürliche» Vorgänge, «Wunder», — im Systeme der Gottesbeweise als ein Argument von bezwingender Kraft gewertet — erweisen sich unvermögend zur Begründung des Theismus, wie die folgende Kritik der Gottesoffenbarung erkennen läßt.

Drittes Kapitel

Kritik der Gottesoffenbarung

Wie eine stolze Vermessenheit erscheint es gewohnter gläubiger Einstellung, den Wahrheitsgehalt «göttlicher» Offenbarung mit «menschlicher» Geisteskraft zu prüfen. Solchen Bedenken gegenüber ist sogleich eine Erinnerung angezeigt, die sich für das ganze Problem von grundlegender Wichtigkeit erweist. Denn sie bezieht sich auf letzte erkenntniskritische Überlegungen, auf das Verhältnis der inhaltlichen Gegebenheiten zu den sie erst als wirklich anerkennenden und näher bestimmenden gedanklichen Formungen, auf das Verhältnis des «äußeren» Gegenstandes zu der inneren Funktion des Urteils und der Beurteilung. Wie der naive, in der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung befangene Mensch die Dinge gleichsam auf direktem Wege ungebrochen und unverfälscht in sein Bewußtsein übergehend glaubt, wie er keine besonderen Bedingungen allgemein menschlicher und persönlicher Vorstellungs- wie Denkweise in Erwägung zieht so ist er auch bereit, irgendwelche erhabenen Inhalte, Lehren oder Vorschriften, als unmittelbar göttlich hinzunehmen, als unantastbar gläubig zu verehren. Er bedarf eines hohen Grades von Selbstbesinnung, um zu erkennen, daß alle vermeintliche göttliche Autorität an Menschen als an ihren Trägern haftete. Bestimmte Gottesmänner (gelegentlich auch Gottesfrauen) waren es, die sich «von oben» erleuchtet glaubten und ihren Verkündigungen, Geboten wie Verboten den entsprechenden Nachdruck gaben. Wer sich demnach «Gottes Wort» und göttlicher Autorität zu beugen meinte, unterwarf sich in Wahrheit menschlichen Faktoren, die für sich und in sich göttlichen Gehalt darzustellen bean-

spruchten. Ja, schließlich gehorchte er den Antrieben seines eigenen Innern, welches von ihm Unterwerfung unter solche fremden Ansprüche und die etwaigen Zeichen ihrer Beglaubigung forderte. *Nicht göttlicher Inhalt und göttliches Wesen selbst, sondern die bereits geglaubte menschliche Erscheinung eines geglaubten göttlichen Wesens gehaltes bildete die letzte Grundlage aller Offenbarungslehren.* Es enthüllt sich der psychologischen und erkenntniskritischen Betrachtung die «Offenbarung Gottes» als eine bestimmte seelische Erfahrung religiöser Persönlichkeiten («Genien»), die anderen, weniger ursprünglichen Menschen zur «Norm» wurden. Verschiedene «Offenbarungen» ergeben so verschiedene Typen der Frömmigkeit.

Wird durch solche Überlegung in gewissem Sinne der menschliche Ursprung aller Gottesoffenbarung deutlich, so ergibt sich aus ihnen zugleich das Recht, ja die Forderung des philosophischen Gewissens, alle religiösen Lehren, mit welchem Ansehen sie sich auch umkleiden mögen, mit dem gleichen Freimut, der gleichen Unbefangenheit nach Herkunft und Gehalt zu untersuchen wie irgendwelche anderen Äußerungen des menschlichen Geisteslebens. Der erhöhte und umfassende Standort philosophischer Betrachtung bringt es mit sich, daß dabei an die ganze Fülle religiöser Erscheinungen gewisse letzte, grundlegende und wesenhafte Fragen ihrer Geltung gerichtet werden. Alle diese Probleme verdichten sich in der Idee der Gottesoffenbarung.

Geht man rein sprachlich von dem zweiten Bestandteil des ebenso gefühlsbetonten wie fragenschweren Wortes Offenbarung aus, so erkennt man in ihm sogleich den Hinweis auf eine ganz allgemeine Grundtatsache unseres Daseins. Immer aufs Neue brechen aus den Urtiefen der Welt bis dahin verborgene Ereignisse hervor, bald nach längerer Vorbereitung, bald mit unheimlicher Plötzlichkeit. Bisher Unerforschliches verliert seine Fremdheit, und unaufhörlich steigen neue Gestalten aus dem Strome des Werdens empor. Menschheitsgeschichte, als Kultur oder Zivilisation verstanden, ist wachsende Erfüllung der im ewigen Sein enthaltenen Möglichkeiten, zunehmende Sichtbarwerdung der vorher noch unsichtbaren Kräfte.

So verstanden, ist der Begriff der «Offenbarung» bereits von einer hohen und unbezweifelbaren kulturphilosophischen Bedeutsamkeit (Dignität). Es gewinnt aber dieser Begriff noch eine besondere religiöse Bedeutung hinzu.

Tief in des Menschen Brust wohnt die Sehnsucht nach solcher Offenbarung. Denn sie ist gleichbedeutend mit seinem Verlangen nach Steigerung des inneren Lebens. Der Sinn für Offenbarung und das Verlangen nach ihr ist in gewissem Betracht ein Gradmesser des geistigen Ranges eines Menschen. Sich mit dem Gegebenen begnügen, verrät Nüchternheit und Ermattung. Aber von glühendem Drang nach einem Adlerflug in die Höhe erfüllt sein, deutet auf Erlesenheit im Reiche des Geistes. Faustisches Streben nach unentdeckten Eilanden des Lebens kennzeichnet alle Schöpfernaturen. Schöpfertum aber spendet Offenbarung. Wie die äußere Natur in ihrem tausend- und millionenjährigen Entwicklungsgange sich von unerschöpflicher Gestaltungskraft erweist, so birgt auch die innere Natur des Menschen unermeßliche Schöpferfülle, deren Entfaltung für ihre eigenen Träger wie für die Empfangenden «Offenbarung» werden läßt, was bloße Verständigkeit, bloßes Rechnen und Berechnen, absichtvolle und krampfhafte Bemühung vergebens ans Licht zu fördern sucht. Begeistert zu sein (enthousiazein), getragen und hingerissen sein von einem «heiligen Geiste» (pheromenos hypo pneumatos hagiou, in der Sprache des zweiten Petrusbriefes geredet) ist das Vorrecht aller, die gebend oder empfangend irgendwelcher Offenbarung gewürdigt werden. Von der Stärke eines solchen Erlebens legt Zeugnis ab, wer einem Kunstwerk oder einem Menschen nachrühmt, sie seien wie eine neue Offenbarung über ihn gekommen und hätten von seinem Innersten Besitz ergriffen.

Ohne die, immer «neues Leben» (vita nuova) wirkende Macht solcher Offenbarung droht unser Dasein zu veröden und seiner entscheidenden Antriebe zur Vollendung verlustig zu gehen. Es ist nur eine andere Beleuchtung des Sachverhalts, welche das unvermeidliche Recht des Intuitiven und Inspirativen gegenüber den verflachenden Einseitigkeiten einer nur verstandesmäßigen Fertigkeit zu retten beansprucht. Ohne das oft zu launige Spiel der

Einfälle, ohne die erhebende und belebende, allem absichtsvollen Lenken entgleitende Macht der Eingebungen ist kein höheres, ja nicht einmal niederes geistiges Leben denkbar. Gerade die aus den Tiefen des Unterbewußtseins hervordringenden, alles Tag- und Wachbewußtsein überflutenden Gedanken- und Gefühlsströme tragen die Gebilde, die wie Offenbarungen dastehen und in ihren höchsten Erscheinungsformen ehrfurchtsvolles Staunen wachrufen. Dies ist der ursprüngliche Sinn aller Prophetie: von religiösen Dingen künden in Begeisterung, in göttlicher Trunkenheit (zunächst ohne jede Nebenbedeutung des Weissagens).

Solche Deutung der Offenbarung als eines schöpferischen Grundprozesses in dem Menschengeiste ist zu naheliegend, als daß sie nicht auch innerhalb einer philosophisch vertieften religiösen Weltbetrachtung eine gewisse Anerkennung gefunden hätte. Sie klang bereits an in Worten wie diesen: «Gott hat sich nie unbezeugt gelassen» (Apostelg. 14, 17), «Der Logos erleuchtet jeden, der in die Welt eintritt» (Joh. Ev. 1, 9), — und fand besonderen gedanklichen Ausdruck in den ältesten christlichen Gedankengängen eines Justin und Clemens von Alexandrien, die im Anschluß an die Stoa den Logos als schöpferische Vernunft des Weltalls betrachteten, welche auch in den griechischen Philosophen wirksam gewesen sei und das Hellenentum zu einer Vorstufe des Christentums habe werden lassen. Sie führte in der späteren christlichen Theologie zu dem ausdrücklichen Begriff einer «natürlichen» Offenbarung Gottes (Revelatio naturalis), die man in der sichtbaren Schöpfung sowie in den natürlichen Äußerungen des Menschengeistes erblickte und der «übernatürlichen» Offenbarung (revelatio supranaturalis) im Sinne einer außergewöhnlichen und unmittelbaren Einwirkung Gottes auf bestimmte Menschen zu bestimmten Zeiten und zu bestimmten Zwecken scharf unterschied. Diese Denkweise ist uraltes Religionsgut und allen sogenannten Offenbarungsreligionen — im Unterschiede von den bloßen Naturreligionen — eigentümlich. Sie leiht den betreffenden Lehren einen ganz besonderen Charakter «göttlichen» Ansehens und unbedingter Verbindlichkeit. Die ganze Spannung zwischen

Philosophie und Religion leitet sich im tiefsten Grunde zu allen Zeiten her aus dem Zweifel des natürlichen Denkens an der übernatürlichen oder «eigentlichen» Offenbarung. In der Neuzeit tritt dies deutlich zutage in der einflußreichen Bewegung des Deismus, welche alle «Geheimnisse» des Christentums auf ihren natürlichen Vernunftgehalt zurück zu führen strebte und insofern offenbarungsfeindlichen Charakter trug, nach Art der «Aufklärung» aller Zeiten und aller Kulturkreise, des orientalischen ebenso wie des abendländischen.

Eine Schicksalsfrage der Religion bedeutet es folglich, ob sie ihren Offenbarungscharakter zu rechtfertigen und gegenüber philosophischen Einwänden zu behaupten vermag, ob sie die Idee einer einzigartigen, aus dem Rahmen sonstigen geistigen Geschehens herausfallenden, auf übernatürliche göttliche «Eingebung» (Inspiration) zurückgeführten Offenbarung aufrecht zu erhalten imstande ist. Sie rührt an die andere Frage: Glaube oder Unglaube — an jenen Konflikt, der nach einem denkwürdigen Worte Goethes aus dem «west-östlichen Divan» das «eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind».

Zwei Bedeutungen umschließt das Wort Glaube, im außerreligiösen wie im religiösen Sinne: zunächst das führwahrhalten irgendwelcher von Anderen berichteter, vom eigenen Denken und Beobachten nicht überzeugungskräftig (evident) nachweisbarer Sachverhalte. Solcher Glaube stützt sich immer auf irgendeine Autorität, ist mit dem höchsten Gewißheitsgrade vereinbar, aber er entbehrt des Beweises und unterscheidet sich dadurch von dem auf eigene Erfahrung und eigenes Denken gestützten Wissen. Er nimmt eine besondere Form an in dem Offenbarungsglauben, wie es etwa das «apostolische Glaubensbekenntnis» in seiner Weise deutlich erkennen läßt. Darin ist die Rede von vermeintlichen Tatsachen der Vergangenheit wie der Geburt Christi aus Maria der Jungfrau, seiner Kreuzigung, Grablegung und Himmelfahrt, von zukünftigen Ereignissen wie der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches und einem ewigen Leben. Solcher Glaubensbegriff hat seine Unter-

lage und in gewisser Hinsicht sein Vorbild in dem Pauluswort: «Ist Christus nicht auferstanden, dann ist vergeblich unsere Predigt und eitel auch euer Glaube» (1. Cor. 15, 14) — sowie in seiner sonstigen Ausdrucksweise, nach der er teils durch apostolische Überlieferung (1. Cor. 15, 3) teils durch direkte Offenbarung (apokalypsis) vom «Herrn» gewisse Begebenheiten aus dessen Leben erfuhr (paredoka ho kai parelabon apo tou kyriou; accepi a Domino quod et tradidi vobis) 1. Cor. 11, 23; Gal. 1, 12; Eph. 3, 3. Er findet seine weitere Stütze in Sätzen der Apostelgeschichte wie den folgenden: «Wir können nicht anders als verkünden, was wir sahen und hörten». Cap. 4, 20). «Diesen Jesus hat Gott auferweckt, des sind wir alle Zeugen.» (Kap. 2, 32) «Nicht klug ersonnenen Fabeln folgend, haben wir euch die Macht und Ankunft unseres Herrn Jesus Christus kundgetan, sondern als solche, die Augenzeugen seiner Herrlichkeit geworden sind.» (2. Petrus, 1, 16.) «Heilstatsachen» sind es, auf die sich solcher Glaube bezieht. Als Grundform religiöser Einstellung beharrt er im Wechsel der einzelnen Religionen und der ihnen zugrunde liegenden Überzeugungen von geschichtlichen oder metaphysischen Wirklichkeiten.

In engem Zusammenhange mit solchem Tatsachenglauben und doch als eine von ihm verschiedene seelische Funktion auftretend, steht der Glaube als vertrauende Hingabe an die Gottheit, etwa an Christus, von dem sein großer Apostel schreibt: «Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.» (Gal. 2, 20.) «Ich vermag alles durch den, der mich stärkt.» (Phil. 4, 13.) Solche fides fiducialis, solches Bauen auf die väterliche Huld Gottes um des Sühnetodes Christi willen, bestimmte vor allem die Frömmigkeit und den Glaubensbegriff Luthers, unter Berufung auf das Pauluswort: «Wir halten also dafür, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben allein ohne des Gesetzes Werke» (Röm. 3, 28). Auch Luthers, mit besonderer Ausschließlichkeit gegenüber der «Werkgerechtigkeit» hervorgehobener Heilsglaube trug die im Apostolikum enthaltene Welt historischer wie metaphysischer «Tatsachen» in sich. Mehr eine Verlegung des Schwerpunktes von aussen nach innen, von dem Tatsachen- und Werkglauben in das lebendige Vertrauen auf

die göttliche Erlösergnade als eine völlige Ausschaltung des Tatsachenglaubens gab der Lehre des Reformators ihr Gepräge. Das «Wort Gottes» — weit entfernt, eine bloße Summe von biblischen Geschichten und Lehren für ihn zu sein — wird von Luther innerlich als solches erlebt («Gott muß es dir ins Herz sagen: das ist Gottes Wort»). Nur in dieser inneren Beglaubigung begründet es sein Festhalten an den Heilstatsachen. Insofern wurzelt Luthers «Tatsachenglaube» in seinem Heilsglauben, in dem lebendigen Vertrauen auf die Wahrheit des Evangeliums und aller in ihm enthaltenen Berichte über Tatsachen.

Wie wechselnd seine Inhalte in den verschiedenen Religionen und innerhalb derselben Religion in den einzelnen «Bekenntnissen» sein mochten und mögen, Offenbarungsglaube ist gekennzeichnet durch die Überzeugung von dem Hineinragen unmittelbarer göttlicher Wirkungen in den Natur- und Geschichtszusammenhang des menschlichen Daseinskreises. Das Wunder ist insbesondere des Offenbarungsglaubens «liebstes Kind». Es soll den Zugang eröffnen in ein neues Reich der Übernatur, dessen Kräfte alle Naturfaktoren wesenhaft und gewaltig überragen.

Mit einem großen Aufwande an philosophischem Scharfsinn versuchten die Verteidiger der Offenbarungslehre die Idee solcher «außerordentlichen Ereignisse und Taten, welche nicht durch natürliche Kräfte, sondern nur durch Gottes Allmacht vollbracht werden können» (wie der römische Katechismus definiert) zu rechtfertigen und dem theistisch-supranaturalistischen Weltbilde einzuordnen. Die «Möglichkeit» der Wunder im Sinne der Überbietung und Aufhebung der Naturgesetze (miracula praeter-supra-contra naturam) erschien durch die Allmacht und Oberhoheit Gottes als des Schöpfers und Erhalters der Natur metaphysisch gewährleistet, der in jedem Augenblicke gleichsam Verfügungsgewalt über sein Werk besitze und demnach in dasselbe «eingreifen» könne. Die Seltenheit des Wunders wurde dabei teleologisch begriffen aus der Weisheit Gottes und seinen besonderen Heilsabsichten, so daß sich übernatürliches und natürliches Geschehen einem umfassen-

den, im letzten Grunde als «unerforschlich» bezeichneten göttlichen Weltplan einfügte.

Eine so begründete «Möglichkeit» des Wunders ergibt sich offensichtlich mit überzeugender Folgerichtigkeit aus der metaphysischen Voraussetzung eines göttlichen Weltschöpfers und ist dank ihrer formalen Unantastbarkeit wohl geeignet, namentlich eine bereits bestehende seelische Geneigtheit zum Wunderglauben auch gedanklich für sich zu gewinnen. Aber sie verharrt anderseits ausschließlich in der Ebene einer begrifflich-abstrakten Erwägung, welche überdies die Zweckmäßigkeit des Wunders innerhalb theistischer Weltbetrachtung als eine offene Frage übrig läßt. In ihrem psychologischen Unterbau beruht sie auf der Voraussetzung, daß sich gleichsam die «Macht» des Weltmonarchen vor allem in den selbstherrlichen «Eingriffen» in das von ihm geschaffene System der Natur offenbart. Eine entgegengesetzte Wertung konnte, selbst bei der gleichen theistischen Grundanschauung, den höheren Grad göttlicher Vollkommenheit gerade in dem Verzicht auf «nachträchliche» Ergänzungen erblicken und nahm in dem Deismus der Neuzeit eine einflußreiche Gestalt an.

Der von theistischer Metaphysik zuversichtlich behaupteten «Möglichkeit» der Wunder stellt sich die ebenso anspruchsvolle Gegenbehauptung der «Unmöglichkeit» vonseiten realistisch-naturwissenschaftlicher Betrachtung gegenüber. Diese gründet sich auf den «geschlossenen» Naturzusammenhang und sieht in ihm eine notwendige Voraussetzung, zugleich eine durch die bisherige Forschung genügend erhärtete Grundlage alles wissenschaftlichen Naturerkennens. Eine philosophische Naturbetrachtung vollends, welche die Annahme des theistischen Gottes selbst in Zweifel zöge oder verneinte, würde die aus ihr abgeleitete Möglichkeit der Wunder überhaupt nicht in den Kreis ihrer Erwägung ziehen oder direkt in Abrede stellen.

In diesem Streite um die Möglichkeit des Wunders ergeben sich von einem erhöhten Standorte aus folgende Einsichten. Übernatürliche Eingriffe in die sichtbare Natur wären an sich kein Verstoß gegen das Prinzip des zureichenden Grundes (Kausalprinzip), sondern «nur» ein

Verstoß gegen die ausnahmslose Gültigkeit der Naturgesetzte (Kausalgesetze). Ob diese «Ausnahmslosigkeit» der «ewigen, ehernen, großen Gesetze» tatsächlich besteht, kann nicht durch bloßes Denken, durch reine Vernunft (a priori) entschieden werden, sondern dies bleibt günstigstenfalles eine aus den bisherigen erfahrungsmäßigen Feststellungen gewonnene Verallgemeinerung. Jene «ausnahmslose» Gültigkeit wäre aber nach den Regeln eines nicht willkürlich, sondern methodisch verfahrenden Denkens erst dann in einem Einzelfalle zu verneinen, wenn die natürliche Erklärung versagte. Daß dieser Fall niemals eintreten kann, folgt aus dem Wesen des menschlichen Erkennens an sich in keiner Weise. Aber die Geschichte des menschlichen Geistes gebietet die strengste Behutsamkeit in der Annahme solcher «außerweltlichen» (transzendenten) «Eingriffe». Denn die auf primitiver Stufe bestehende Herrschaft «übernatürlicher» Erklärung der sichtbaren Erscheinungen findet in einem weiteren Entwicklungsstadium einen immer mächtiger werdenden Gegner in der «natürlichen» Weltbetrachtung und muß an diese im Laufe der Menschheitsgeschichte ein Gebiet nach dem anderen abtreten. *Der Triumpf «natürlicher» Erklärung der Dinge «unserer» Welt ist eine kulturgeschichtliche Tatsache von weit reichendem Belang.* Immer mehr erweitert sich der Kreis dessen, was im System der «Natur» des Diesseits, unserer raumzeitlichen Wirklichkeit, möglich ist. Ehedem zur Verteidigung übernatürlicher Weltausdeutung willkommen geheißene überraschende Heilungen an «Gnadenorten» finden heute bei ihren theologischen Fürsprechern keine voreilige Bereitschaft zur Anerkennung ihres Wundercharakters. Nicht ein viel verlästerter, «ungläubiger», «voreingenommener» Philosoph, sondern ein grundsätzlich an dem Wunderbild festhaltender katholischer Apologet unserer Zeit hat das Wort geprägt: «Nach der fortschreitenden Erkenntnis, die man von abnormen Seelenzuständen gewinnt, dürfen wir an der Möglichkeit einer natürlichen Erklärung auch der scheinbar wunderbarsten Erscheinungen nicht verzweifeln» (Gutberlet).

In einem Zeitalter unaufhörlich sich mehrender Erfolge «natürlicher» Erklärung sieht sich die Überzeugung

von der Möglichkeit des Wunders einem wachsenden Übergewicht von Gegenargumenten gegenüber. Das Wunder — nicht einmal seine «Möglichkeit», geschweige seine «Wirklichkeit» — fand keine Heimstätte in dem sich immer mehr erweiternden Gebäude neuzeitlicher Naturerkenntnis. Mochte es auch in seinen prinzipiellen Voraussetzungen an sich durch die zunehmende Fülle von Einzelnachweisen der Zusammenhänge innerhalb «unserer» Welt nicht direkt berührt werden, so büßte es doch allmählich gleichsam seine psychologische Grundlage bei denen ein, die entweder als Forscher nach «wunderloser» Erkenntnis trachten oder als Empfangende an deren Ergebnissen und Methoden teilhaben. Wer gewohnheitsmäßig ohne Wunder forscht und sein Weltbild aufbaut, verliert leicht das «Interesse» an der Verteidigung einer gleichsam nur blassen Möglichkeit des Wunders und büßt schließlich auch das Zutrauen in dessen Glaubwürdigkeit ein. Was bedeutet es in philosophischem Betracht, daß gleichwohl heute noch einzelne Naturforscher (auf Grund ihrer ererbten Neigungen, ihrer Gewohnheiten und zahlreicher Einflüsse ihrer näheren Umgebung) zu den Anhängern einer auf Wundern aufgebauten Weltanschauung zählen? Das Wunder schwand aus unserem mit neuzeitlichen Methoden aufgebauten Naturbilde. Langsam war es in den Jahrhunderten fortschreitenden Naturerkennens gleichsam dahingewelkt. Schließlich starb es. Wer wird es je zu neuem Leben erwecken in den Köpfen derer, die ohne die supranaturalistischen Einflüsse aus der Kindheit Tagen mit freimütiger Unbefangenheit vor die Natur fragend hintreten? Wer wird in solchen Köpfen je wieder lebendige Anteilnahme für die rein gedanklich-logische Möglichkeit eines Wunders zu wecken im Stande sein?

Die Verdrängung des Wunderglaubens aus dem Bau der Natur macht auch vor dem «geistigen» Leben nicht halt. Gerade hier möchte es scheinen, bleibt eine uneinnehmbare Hochburg des supranaturalistischen (übernatürlichen) Denkens zurück. Zwar stellt sich der Ursach-Zusammenhang «geistiger», innerer Vorgänge anders dar als der des «körperlichen» äußeren Geschehens. In der üblichen Sprache der Wissenschaft ausgedrückt: psychi-

sche und physische Kausalität sind zweierlei. Aber «Gesetze» herrschen hier wie dort. Mag die Tiefe des menschlichen «Inneren», seines «Seelenlebens» mit größerer Unberechenbarkeit ihre Lebensäußerungen hervorsprudeln lassen als es etwa exakte voraussagbare Sonnen- und Mondfinsternis oder andere Naturerscheinungen ermöglichen, mag der «Automatismus» des Unterbewußtseins in «Trance»-Zuständen erstaunliche Leistungen zutage fördern, deren das gewöhnliche Tagesbewußtsein sich unfähig erweist, mag insbesondere auf religiösem Gebiete die «Ekstase» zu einem ungewöhnlichen «Zungenreden» führen, wie es an dem christlichen Pfingsttage nach der Erzählung der Apostelgeschichte sich ereignete und an vielen anderen Stellen bis in unsere Tage auftrat: es bleibt eine durch die bisherige Seelenforschung aufs beste gestützte Überzeugung, daß auch solche seelischen Erscheinungen nicht gesetzlos, noch weniger ursachlos auftreten. Auch die wissenschaftliche Seelenkunde (Psychologie) läßt keinen Raum für ein Einschlüpfen des «Wunders» und führt in dieser Hinsicht zu denselben weltanschaulichen Folgerungen wie die Erforschung der äußeren Natur.

Solche Feststellungen könnten eine «moderne» Einstellung fast wie eine große Selbstverständlichkeit anmuten. Und doch bedürfen sie nachdrücklichster Erinnerung. Denn das Schwergewicht ihres Ansehens, das sich auf eine täglich wachsende Fülle von neuen Bestätigungen stützt, wird gleichwohl von einer methodisch überaus fragwürdigen religiösen Romantik allzu leicht genommen. Diese pflegt mit einer sorglosen Handbewegung die Last jenes von dem bisher Erforschten zu dem Unerforschten aufsteigenden Gedankengebäudes beiseite zu schieben und sich auf diese mühelose Weise einen Schlupfwinkel für die gedankliche Konstruktion zu sichern: selbst wenn das Reich der «Natur» ausnahmslos als wunderfrei gelten dürfe, bleibe das Reich des «Geistes», der «Gnade» und der «Übernatur» dennoch «incommensurabel», es sei mit den «natürlichen» Maßstäben gar nicht meßbar.

Eine derartige Erwägung mag psychologisch feststellbaren religiösen «Interessen» (in dem edelsten Wortsinne)

*

gemäß und formal-logisch sinnvoll sein, doch bleibt sie für einen organischen, von Wirklichkeitssinn geleiteten Aufbau des Weltgebäudes willkürlich und darum unzulänglich.

Die Kritik des Wunders, die Beurteilung seiner Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit oder Tatsächlichkeit entscheidet im tiefsten Grunde über Anerkennung oder Verwerfung, Sein oder Nichtsein einer übernatürlichen Offenbarung. *Mit dem Wunder sank darum eine Hauptstütze des alten religiösen Glaubens dahin.* Der Geist neuzeitlichen Naturerkennens bewirkte es in engem Bunde mit der Strenge neuzeitlicher Geschichtswissenschaft.

Alle Urkunden religiöser Offenbarungslehre versetzen uns in eine Welt übernatürlicher, von der Gottheit hervorgerufener äußerer Ereignisse und ungewöhnlicher Vorgänge in dem Inneren des Menschen. Ob man das jüngst aufgefundene babylonische Relief ansieht, auf dem in ältester Zeit der König Hammurabi aus der Hand des Sonnengottes Schamasch seine Weisungen empfängt, oder ob man in dem zweiten Petrusbriefe (Kap. 3, 16) das Wort liest: «Alle (heilige) Schrift ist von Gott eingegeben» (pasa graphe theopneustos, omnis scriptura divinitus inspirata), — «die heiligen Bücher haben die Gottheit zum Urheber» (deum habent auctorem) — dieses Wort der katholischen Theologensprache tönt uns aus der Geschichte aller Offenbarungsreligionen entgegen.

Der Glaube an den «göttlichen» Ursprung läßt bei allen Völkern die Hüter religiöser Urkunden mit peinlicher Sorgfalt über die Anerkennung und Reinerhaltung der geoffenbarten Lehren wachen. «Rechtgläubigkeit» erscheint ihnen als heiliges Gebot. «Buchstabenglaube» ist das Anfangsstadium alles Offenbarungsglaubens. Er duldet nicht das leiseste Rütteln und Deuteln an dem «Wort Gottes», wie es sich in der frommen Überlieferung aufgezeichnet findet. Aber allmählich erwacht das kritische Bewußtsein und fordert seine Rechte. So hebt ein geistiger Kampf auf Leben und Tod um die «Offenbarung» an. Das ursprünglich streng wörtlich («realistisch») Verstandene erfährt bildliche, allegorische und symbolische Ausdeutung, um es mit einer neuen Weltbetrachtung in Ein-

klang zu bringen. (Im Zeitalter des Hellenismus bildet der jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandrien ein typisches Beispiel, dem christliche Theologen bis in unsere Tage folgen.) Das anfänglich als ungeschiedenes Ganzes gläubig verehrte «Gotteswort» wird unter dem Einfluß erwachter Kritik in Kern und Schale, in Wesensgehalt und Erscheinungsform, in Bleibendes und Vergängliches, Göttliches und Menschliches zerlegt, um auf solche Weise eine «Anpassung» der übernatürlichen Offenbarungslehren an den Fortschritt des natürlichen Erkennens zu vollziehen. So wird etwa das Sechstagewerk der mosaischen Schöpfungsgeschichte verstanden im Sinne von sechs «Perioden» der Weltentwicklung und «nur» deren Zurückführung auf einen «göttlichen» «Schöpfungs»-Akt als «wesentlich» festgehalten. Ebenso erklärt man die Erschaffung des Menschen, wenigstens nach seiner leiblichen Seite für vereinbar mit moderner Abstammungslehre, sofern nur die «Seele» unmittelbar als Schöpfung Gottes gelte, die sich (nach katholischer Anschauung) bei jeder Entstehung des Menschen immer von neuem vollzieht. Oder es wird der «Sonnenstillstand» als ein nach dem Augenschein gegebener Bericht gedeutet, dem als realer Vorgang etwa die Erscheinung eines Lichtkörpers zugrunde gelegen habe, der über Sonnenuntergang Helligkeit verbreitete. Nur eine solche weitgehende, nicht ohne Gewaltsamkeiten unternommene Auslegung der «heiligen Schrift» ermöglicht es und macht es verständlich, daß die christliche Theologie unseres Zeitalters und Kulturkreises mit stolzer und unverminderter Selbstsicherheit — die «Harmonie» ihres Offenbarungsglaubens und der wissenschaftlichen Ergebnisse auszusprechen wagt.

Wie gegenüber dem Weltbild der Naturwissenschaft, so ist der Offenbarungsglaube auch gegenüber der Ausweitung des religionsgeschichtlichen Erkennens in eine völlig veränderte, weit schwierigere Lage gekommen, wie er sie noch vor wenigen Jahrhunderten nicht vorfand. «Kritische Geschichte des alten Testamentes» nannte sich ein Werk, das ein Ordensmann, der Oratorianer Richard Simon, ein Jahr nach dem Tode Spinozas, des ersten neuzeitlichen «Bibelkritikers», in die Welt

sandte (1678). Es war der Auftakt zu einer großen geistigen Bewegung, die durch den Rationalismus der Aufklärung mächtig verstärkt — wenngleich in einseitige Bahnen gelenkt — im 19. Jhrh. (dem saeculum historicum, wie man es außer der Kennzeichnung eines naturwissenschaftlichen und sozialen Jahrhunderts zu charakterisieren pflegt) ihre geschichtliche Ergänzung fand. «Vergleichende» Religionsbetrachtung — schon den ältesten Apologeten des zweiten Jahrhunderts nicht völlig fremd, obzwar gleichsam nur an der Peripherie ihres Bewußtseins auftretend und allzu rasch zugunsten des ihnen als «allein wahre Religion» erscheinenden Christentums verwertet—, im 19. Jhrh. gewann sie eine bis dahin unbekannte Bedeutung und nahm den strengeren Charakter einer besonderen Geschichtswissenschaft an. Erschließung alter Urkunden, insbesondere des babylonisch-assyrischen-sumerischen Kulturkreises, Entzifferung ägyptischer und anderer Keilinschriften, Erforschung der religiösen und profanen Umwelt der Träger «göttlicher» Offenbarung führten zu einer bis dahin unbekannten Prüfung der Abhängigkeiten einzelner Religionen, zur Aufzeigung von Gleichförmigkeiten («Parallelen») in ihrer Entstehung wie in ihrem Verlauf, zu der Einsicht in gewisse immer wiederkehrende Grundmotive, die wie Urmelodien — ursprünglich gestimmt auf das Lichtsymbol, auf die Himmelserscheinungen (astrale Motive) und Vorgänge der Vegetation — zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern je nach deren Veranlagung und kulturellen Lage in verschiedenen Variationen erklingen. Die alte christliche «frohe Botschaft»: Ex oriente lux! aus dem Osten kam das Licht! — gewann dabei einen religionsgeschichtlich um vieles erweiterten Sinn. Im fernen Osten, im Gebiet des Zweiströmelandes, am Euphrat und Tigris erschien die Wiege von Vorstellungen und Gebräuchen, welche ein an frommer Überlieferung des eigenen Kulturkreises allzu streng festhaltender, geschichtlich noch nicht geweckter Sinn als «inspiriertes» Urgut biblischer Schriften angesehen hatte. Moses, verehrt als der älteste, von dem «Einen wahren Gott» erleuchtete Gesetzgeber mußte sein Ansehen an den alten König Babylons, Hammurabi, abtreten. Davids Buß-

psalmen und vieles andere erschien als eine Abwandlung älterer babylonischer Gesänge und Motive.

So ward die «Einzigartigkeit» der biblischen, zunächst alttestamentlichen Offenbarung hinsichtlich ihres Ursprungs immer mehr bedroht und schließlich als «große Täuschung» erkannt. Vergebens, daß man sie zu retten strebt durch einen gelehrten Aufwand von Nachweisen gewisser Abweichungen, etwa des biblischen Schöpfungsberichtes von dem babylonischen Gilgamesch — Epos, durch die Erinnerung daran, daß dort die «Reinheit» des Einen außerweltlichen Schöpfergottes vorherrsche, hier dagegen ein «pantheistisches» und «naturalistisches» Hervorgehen der Welt aus dem göttlichen Wesen gelehrt werde. Mag die Besonderheit jüdischen Gottesglaubens und jüdischer Frömmigkeit überhaupt in mehr als einem Punkte aufzeigbar sein, (angefangen von dem strengen Gebote, nur den Einen Jahwe zu verehren, und dem Verbote, sich ein «geschnitztes Bild» von ihm zu machen, um dasselbe anzubeten — bis zu den sittlich vertieften Weisungen und Lehren der Propheten), ist solche Eigenartigkeit, ja selbst Einzigartigkeit eine hinreichende Beglaubigung unmittelbar göttlicher, «inspirierter» Herkunft, wie es die offenbarungsgläubig gerichtete Theologie noch heute apologetisch zu wenden liebt? Sie ist es für eine unvoreingenommene geschichtlich-philosophische Betrachtung so wenig wie die Einzigkeit etwa der griechischen oder indischen Philosophie. Schließlich erzeugt der Genius jedes schöpferischen Volkes Gebilde, die in solcher Gestalt nirgendwo ihresgleichen finden. Warum aber gerade religiöse Einmaligkeiten dieser oder jener Art auf eine «übernatürliche» Herkunft zurückzuführen sein sollen, warum die Gesetzgebung des Moses geoffenbart, die viel ältere Hammurabis nicht geoffenbart sein soll, ist methodisch nicht einzusehen. Psychologisch verständlich wird solcher, noch heute vielfach festgehaltener Erklärungsversuch nur aus dem zähen Nachwirken einer alten Denkweise. Denn auf primitiver Kulturstufe pflegen noch heute alle höheren Erkenntnisse als Eingebung und besondere Erleuchtung der Gottheit gedeutet zu werden, gilt der mit der Machtfülle eines Zauberers und Medizinmannes betraut gedachte Priester

als der Träger besonderer, von Geheimnissen umwobener «übernatürlicher» Offenbarungen. Aber es bezeichnet die Aufwärtsbewegung des «sehend» werdenden Menschengeistes, alle Schöpfungen und inneren «Gesichte» auch der «Begnadetsten» aus den allerdings rätselhaften Tiefen «natürlicher» Anlagen herzuleiten.

Mögen die sich dem vergleichenden Blick darbietenden Gleichförmigkeiten («Parallelen») der Religionsgeschichte nicht in jedem Falle im Sinne von «Abhängigkeiten» oder Anlehnungen zu deuten sein, sondern auch als unabhängig voneinander aus gleichen seelischen Anlagen hervorquellenden Gebilde verständlich werden, so macht doch gerade die Erkenntnis solcher Gleichförmigkeiten die «übernatürliche» Herkunft nur einzelner Religionen im höchsten Grade unwahrscheinlich. Sie gefährdet schließlich die Unbedingtheit ihres Offenbarungsanspruches und darum die «Absolutheit» des vermeintlichen «Gotteswortes» (wenigstens seiner Entstehung, wenngleich darum noch nicht ohne weiteres auch seiner inhaltlichen Bedeutung, seinen «Werten» nach; denn Entstehung und Geltung verlangen scharfe methodische Scheidung).

Vollendet wird die Erschütterung einer Idee der übernatürlichen Gottesoffenbarung durch eine von Vorurteilen und Vorgefühlen religiöser Gewohnheit befreite textkritische Untersuchung der «heiligen Schrift». Solange die göttliche «Inspiration» mit unbezweifelter Sicherheit als Erklärungsgrund über den religiösen Urkunden schwebte, befand sich die auf Erläuterung bedachte (exegetische) Vernunft gleichsam noch im Stadium der Unschuld. Sie verharrte in ehrfürchtiger Scheu gegenüber allen «Worten Gottes», nahm lieber zu den verstiegensten Kunststücken der Dialektik ihre Zuflucht, als daß sie ein Jota als «unecht» als «späteren Zusatz» oder gar als direkten Irrtum bezeichnet hätte. Sie verfügte gleichsam über einen aus frommer Gewohnheit und dogmatischer Starrheit gebrauten Zaubertrank, der die natürliche Sehschärfe des geistigen Auges herabsetzte, die gelegentlich gleichwohl aufsteigenden Zweifel als Anfechtung des «bösen Feindes», Satans und seines irdischen Anhanges, krampfhaft unterdrückte und alle Unruhe des Warum-

fragens alsbald wieder beschwichtigte, indem er eine wirksame Selbstbeeinflussung mit Hilfe der Suggestivformel erzielen half: «Credo, Domine, — ich glaube, o Herr, hilf meinem Unglauben!» Bei solcher Bewußtseinslage, unter solchem seelischen Druck blieben begreiflicher Weise auch dem gläubigen Christenauge länger als ein Jahrtausend Widersprüche und Unstimmigkeiten verborgen, die sich später geeignet erwiesen, die biblischen Bücher eines rein natürlichen, menschlichen Ursprunges verdächtig zu machen (ohne daß darunter, wie sogleich hinzugefügt sei, der religiöse und sittliche Wertgehalt vieler ihrer Lehren Einbuße zu erleiden brauchte). Noch Luther zeigte in textkritischer Hinsicht eine ähnliche Befangenheit wie die mittelalterlichen Theologen. Osiander, ein lutherischer Theologe, († 1542) ging in seiner Evangelien-«Harmonie» von dem Grundsatz aus, es sei das widerspruchsvoll Berichtete eben zu verschiedenen Zeiten und mehrmals geschehen, beispielsweise sei das Töchterlein des Jairus mehrfach von den Toten auferweckt. Das eine Mal habe Jesus den Teufel nur aus Einem Besessenen, das andere Mal aus zweien in die Säue fahren lassen.

Intensivste Forscherarbeit ist seit den Tagen des rationalistischen Aufklärers Reimarus bis zu den Bibelkritikern unserer Tage geleistet worden. Ein Schauspiel gewaltigen Ringens um das religiöse Problem: Wer war dieser Jesus von Nazareth, der die Wende der Zeiten herbeiführte, eine weltgeschichtliche Bewegung der Geister hervorrief, als der «eingeborene Sohn des ewigen Vaters «angebetet wurde, Sinnen und Trachten von Millionen Menschen gefangen nahm und eine neue Entwicklungsstufe der Religionen einleitete? Gründete er eine «unfehlbare Kirche» oder dachte er nicht daran, sie zu stiften? Ist seine «frohe Botschaft» in allen oder doch wesentlichen Bestandteilen von ewiger Gültigkeit oder ist auch sie nur eine Lehre unter vielen und eine Durchgangsstufe zu «Höherem»? Ragt er als die einzig absolute Gestalt unter allen Religionsstiftern hervor oder zollt auch er der zeitlichen Bedingtheit seines Wesens und seiner Verkündigung Tribut, so daß auch er in dem Gewoge der Relativitäten zu versinken droht? Fragen, die

schließlich in dem Grundproblem gipfeln: ist Jesus von Nazareth «Mythus» oder «Wirklichkeit»? Wenn das letztere, ist die im christlichen Glaubensbekenntnis von ihm ausgesagte Wirklichkeit durch geschichtliche Quellen hinreichend verbürgt?

Die Entscheidung solcher folgenschweren Fragen hängt nach ihrer methodischen Seite aufs engste mit dem philosophischen Wunderproblem zusammen, wie auch die Geschichte der Leben-Jesuforschung deutlich erkennen läßt. Eine wunderfeindliche Grundeinstellung wird den Schluß bereit halten: die christlichen Urkunden berichten von Wundern; Wunder sind unmöglich; also sind diese Urkunden unglaubwürdig, keine eigentlichen Geschichtsquellen, sondern Erbauungsbücher, Tendenzschriften, wenn auch ihre «Tendenz» eine unbewußte und fromme sein mag. Sie sind nicht Wahrheit (im Sinne kritischer Geschichtswissenschaft, sondern Dichtung, unbewußte Volksdichtung, wie sie in jenen religiös bewegten Jahrhunderten um so viele «Heilande» sich wob, Kultstätten und Glaubenslehren ins Leben rief, ohne daß eine «reale» geschichtliche Persönlichkeit ihnen zugrunde gelegen hätte. Eine wundergläubige Einstellung pflegt solche und ähnliche in den Kampfschriften um die «Christusmythe» enthaltenen Argumentationen als Zeichen der Voreingenommenheit und sündhaften Verschließung gegenüber dem «Worte Gottes» zu deuten, als Verstoß gegen die wissenschaftliche Methode echter «Voraussetzungslosigkeit». Denn aus den Quellen selbst könne erst die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder entschieden werden. Deren Wirklichkeit aber sei durch die «Glaubwürdigkeit» der neutestamentlichen Zeugnisse jedem «vernünftigen» Zweifel entzogen. Die Weltanschauung habe sich nach den «Tatsachen» zu richten, nicht umgekehrt.

Diese an sich eindrucksvolle und berechtigte methodische Erwägung verkennt die gedankliche Kreisbewegung, in der sie sich selbst befindet. Denn die inneren Kennzeichen einer «Glaubwürdigkeit» sind nicht bereits gewährleistet durch die redliche Absicht, die Wahrheit sagen zu «wollen», noch durch den Umstand, sie etwa als «Augen- oder Ohrenzeugen» sagen zu «können». Sie

liegen vielmehr — abgesehen von den Erwägungen einer uns heute vertrauten Psychologie der Zeugenaussage — zu einem wesentlichen Teil auch in dem Verhältnis der berichteten Vorgänge zu der übrigen Welt erforschter Tatsachen und der dadurch bedingten Wahrscheinlichkeit.

Nun aber steht vor allem diese Tatsache felsenfest, daß seit Beginn eines methodisch geschärften Naturerkennens nie und nirgends ein «übernatürliches» Ereignis in wissenschaftlich einwandfreier Weise nachgewiesen wurde. Sie verpflichtet darum den redlich Forschenden zu dem stärksten Mißtrauen gegenüber allen Wunderberichten aus einer an die zwei Jahrtausende zurückliegenden Zeit, die mit ihren metaphysischen Denkformen ungewöhnliche Ereignisse auszudeuten und sie religiöser Gewohnheit folgend als «Wunder» zu bezeichnen pflegte. Ganz zu schweigen davon, daß es methodisch willkürlich bleibt, die biblischen Wunder als «wahre» anzuerkennen, die in reichster Fülle formal ebenso glaubwürdig bezeugten, auch inhaltlich gleichartigen außerbiblischen dagegen als Lug und Trug zu bezeichnen.

Solche Stellungnahme ist für den wahrhaft «Voraussetzungslosen» Religionsphilosophen um so zwingender, je stärker die unmittelbaren textkritischen Bedenken sind, die sich einem unbefangenen Leser der neutestamentlichen Berichte aufdrängen.

Man sieht sich versetzt in eine allgemeine Atmosphäre von Visionen, Zeichen und Wundern. Wie Jesus bei seiner Taufe im Jordan eine Taube vom Himmel hernieder schweben sieht und eine Stimme vernimmt: «Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe» (Mark. 1, 10), so erlebt insbesondere sein großer Apostel fromme Gesichte und Verzückungen (2. Cor. 12.), vor allem auf dem denkwürdigen Wege nach Damaskus. Wird uns nun zugemutet, hier an eine reale, äußere, im eigentlichen Sinne «wunderbare» Erscheinung Christi zu glauben, so ist es doch wohl die berechtigte Forderung eines «vernünftigen» Glaubens, daß eine vollkommene, bis ins Kleinste einstimmige Berichterstattung vorliegt. Aber diese Forderung bleibt unerfüllt. Apostelgeschichte Kap. 9, 7 heißt es von den Begleitern des Pau-

lus: «Sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemand.» Einige Kapitel weiter (21, 9) steht genau das Gegenteil, indem Paulus in seiner Rede erzählt: «Meine Begleiter hatten wohl das Licht gesehen, aber nicht die Stimme dessen vernommen, der mit mir sprach.» Eine völlige Unstimmigkeit besteht ferner zwischen den Berichten der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes über das Verhalten des Paulus nach seiner Bekehrung. Dort (Kap. 9, 20) verkündet er sogleich einige Tage lang in den Synagogen zu Damaskus die Gottessohnschaft Jesu Christi und begiebt sich darauf sofort nach Jerusalem, um sich der dortigen Urgemeinde anzuschließen. Im Galaterbriefe (1, 18) dagegen erzählt angeblich «derselbe» Paulus — unter ausdrücklicher Versicherung: «Was ich euch schreibe, sehet, bei Gott ich lüge nicht» —, er habe nach seiner Bekehrung keinen Umgang mit Menschen gepflogen, sei vielmehr nach Arabien gezogen, darauf wieder nach Damaskus; erst drei Jahre später habe er dann Petrus in Jerusalem aufgesucht, sei fünfzehn Tage sein Gast gewesen, wobei er außer Petrus nur noch Jacobus gesehen habe; — während die Apostelgeschichte in diesem Zusammenhange außer «den» Aposteln noch ausdrücklich Barnabas erwähnt. Bedeutet diese Erinnerung etwa, kleinliche Strenge gegenüber solchen Berichten walten lassen? Läßt nicht ein angeblich inspirierter, überirdisch erleuchteter Schriftsteller auch Treue bis in die letzten Einzelheiten erwarten? —

Noch gewichtiger melden sich diese und ähnliche Fragen mit Rücksicht auf die Wunderberichte im engeren Sinne. Die neutestamentliche Wissenschaft stellte bei den verschiedenen Berichten eine offensichtliche Tendenz zur Steigerung der Taten Jesu fest, wie auch die Gefahren der Reisen des Paulus in den Briefen der Zahl und dem Grade nach erheblich größer erscheinen als in der Apostelgeschichte. Man kann sich des Eindrucks schwerlich erwehren, daß auch in diesem Falle das «Gerücht im Umlauf gewachsen» und mit der steigenden Begeisterung der «Gläubigen» immer «massivere» Formen angenommen hat. Marcus, nach herrschender Annahme der älteste Evangelist, erzählt noch ganz unbefangen: «In Nazareth konnte Jesus keine Wunder tun»

(Kap. 6, 5) — mit der psychologisch noch heute sehr einleuchtenden, von Jesus selbst gegebenen Erläuterung: «Ein Prophet gilt nichts in seiner Vaterstadt.» — Besonders kritische Aufmerksamkeit verdient des Jairus Töchterlein. Marcus Kap. 5, 22 fällt der Synagogenvorsteher Jesus zu Füßen und fleht ihn an, er möge doch zu ihm kommen, denn seine Tochter *«liege im Sterben»* (eschatos echei; ähnlich Lucas 8, 41 apethnesken). Bei beiden Evangelisten weist es sodann Jesus überhaupt von sich, ein Wunder gewirkt zu haben: «Das Mädchen ist nicht tot, sondern schläft.» Matthäus 9, 18 heißt es bereits in Bezug auf denselben Fall: «Herr, meine Tochter *ist soeben gestorben* (arti eteleutesen); aber komme und lege Deine Hand auf und sie «wird leben». Wenn bei Marc. 5, 35 ‹Leute von dem Synagogenvorsteher» und bei Lucas «jemand» zu dem zurückkehrenden Vater kommen und verkünden: «Deine Tochter ist soeben gestorben», so hebt dies die Unstimmigkeit des Berichtes in dem bezeichneten entscheidenden Sinne nicht auf; denn erstens fehlen diese beiden Einschaltungen bei Matthäus völlig, und zweitens sind die Aussagen («Diagnosen») des Synagogenvorstehers selbst widersprechend. Oder ein anderer Fall ähnlicher Steigerungs-Tendenz: Matthäus 8, 6 spricht der Hauptmann von Kapernaum: «Herr, mein Sohn liegt zu Hause (bebletai paralyticos) und leidet große Qual.» Luc. 7, 2 heißt es: Eines Hauptmanns Knecht, der ihm (Jesus) sehr lieb war, lag auf den Tod darnieder (emellen teleutan)» Johs. 4, 47: «Er war nahe am Sterben, (emellen apothneskein).» Während dieses Wunder bei Marcus überhaupt keine Erwähnung findet, erscheint es bei den drei anderen Evangelisten als eine Heilung aus der Ferne, («der Knecht ward gesund zur selbigen Stunde»). Diese wird nun bei Luc. 7, 12 noch überboten durch die Erweckung des Jünglings von Naim, dessen Leichnam sich bereits auf dem Wege zum Grabe befindet. Vollends bei dem eigentlichen Apologeten der «Gottheit» Christi, dem Verfasser des vierten Evangeliums (Johs. 11, 14) ist — wie ausschließlich von ihm berichtet wird — der Leichnam eines anderen Toten, Lazarus, bereits seit vier Tagen in Verwesung übergegangen (ede ozei, iam olebat).

Die Vergegenwärtigung derartiger Seltsamkeiten stimmt den neutestamentlichen Wunderberichten gegenüber zu berechtigten Vorbehalten, die mit Willkür und «Wunderscheu» nichts gemein haben. Sie verbindet sich mit der Einsicht in die völlig kindliche (naive) Schilderung übernatürlicher Dämonen-Einflüsse als des vermeintlichen Ursprungs gewisser Krankheiten. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Legion-Szene, wie sie von den Synoptikern dargestellt wird (Marc. 5, 1; Matth. 8, 28; Luc. 8, 26). Im Lande der Gerasener, wird von ihnen übereinstimmend erzählt, kam Jesus ein Mensch entgegen, der mit einem «unreinen Geist» behaftet war und sich wild gebärdete. Marcus fährt fort: «Als er nun Jesus sah, lief er von weitem auf ihn zu, warf sich vor ihn nieder und schrie mit lauter Stimme: Was willst Du von mir, Jesus, Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre Dich bei Gott, quäle mich nicht! (Er hatte nämlich zu ihm gesagt: Gehe aus, du unreiner Geist, aus dem Menschen.) Da fragte er ihn: wie ist Dein Name? Und er sprach zu ihm: «Legion» ist mein Name; denn wir sind viele. Und er bat ihn dringend, er möge ihn nicht aus dem Lande treiben. Nun weidete dort am Berge eine große Schweineherde; da baten sie (die Geister) ihn: laß uns in die Schweine hineinfahren. Das erlaubte er ihnen; dann fuhren die unreinen Geister aus und fuhren in die Schweine; es stürmte die Herde den Abhang hinab in den See — es waren gegen 2000 — und ertranken im See.»

Die in den Evangelien wie in allen älteren Religionsanschauungen enthaltene Vorstellung einer vorübergehenden «Besessenheit» der Menschen durch «unreine Geister» drängt zu folgender Alternative: entweder bildete diese Annahme die wahre und «eigentliche» Überzeugung Jesu, dann erscheint sie heute als ein wissenschaftlicher Irrtum, der die Absolutheit der Autorität Jesu, die «Göttlichkeit» seiner Offenbarung erschüttert. Oder: Jesus paßt sich nur in seiner Ausdrucksweise dem herrschenden Volksglauben an. Diese Annahme aber steht in direktem Widerspruch mit einem unzweideutigen Worte wie dem Matth. 12, 28: «Wenn ich mit dem Geiste Gottes Teufel austreibe, wohlan, so ist zu Euch das Reich Gottes gekommen». Sie öffnet überdies der

bildlichen (symbolischen) Deutung aller Jesusworte Tür und Tor. Zu schweigen davon, daß eine objektiv irrige Vorstellung mit der «Wahrheit» selbst, wie sich Jesus bezeichnet, unvereinbar ist.

Gerade die Legionsszene ist in höchstem Maße geeignet, Skepsis an dem Offenbarungscharakter der neutestamentlichen Wunderberichte zu erzeugen. Sie veranschaulicht, wie religiös bewegte Menschen gewisse pathologische Erscheinungen in das Wunderschema ihrer Zeit einfügten. Bei aller Ehrfurcht vor dem ihnen heiligen Inhalt dieses Schemas sind wir doch durch unser eigenes intellektuelles Gewissen gehindert, Sklaven vergangener Deutungen solcher und ähnlicher Vorgänge zu sein. Nichts steht dabei im Wege, daß wir irgend einen realen «Kern» solcher und ähnlicher Begebenheiten als möglich oder gar wirklich anerkennen. Gerade die psycho-therapeutische Erfahrung der wissenschaftlichen Medizin macht es durchaus glaubhaft, daß eine überragende Persönlichkeit wie Jesus imstande war, innerhalb gewisser Grenzen Heilwirkungen, namentlich «nervöser» Art auszuüben. Das Evangelium selbst legt an manchen Stellen solche Deutung nahe, wenn es etwa ganz schlicht erzählt: «Jesus fühlte, daß eine Kraft von ihm ausgegangen war» (Marc. 5, 30). Die Heilung von Taubstummen (Marc. 7. 32), Gelähmten (Johs. 5, 8), Besessenen (Matth. 9. 32), Blinden Marc. 8, 23) — ihre geschichtliche Wirklichkeit vorausgesetzt — bereitet der «natürlichen» Erklärung durch starke psychologische Einflüsse keine grundsätzlichen Schwierigkeiten. Desgleichen legt die «wunderbare» Brotvermehrung, dank welcher das eine Mal fünftausend Menschen mit fünf Broten und zwei Fischen (Marc. 6), das andere Mal viertausend Menschen mit sieben Broten und einigen Fischen (Marc. 8), «gesättigt» werden, ebenso wie die «Verwandlung» von Wasser in Wein (Johs. 2) eine psychologisch-suggestive Deutung um so mehr nahe, als solche und ähnliche Wunder auch den nicht christlichen Religionen geläufig sind. Schließlich ist diese Ausdeutung sogar anwendbar auf die «Erweckung der Toten» — das apologetische Kardinalwunder —, weil gerade im Orient die Schnelligkeit der, wenige Stunden nach dem Tode

erfolgenden, Bestattung die Möglichkeit eines Scheintodes in hohem Grade mit sich brachte, die selbst in unserem «erleuchteten» Jahrhundert (wie namentlich ein Fall der Kriegszeit lehrte) zwar mit ungleich höherer Wahrscheinlichkeit, doch nicht absolut ausgeschlossen ist. Auch der angeblich viertägige Aufenthalt des Lazarus im Grabe bietet keinen zwingenden Gegeneinwand, da der Scheintod als solcher weit längere Zeit nach den Erfahrungen indischer Yogis dauern kann

Nach den gegebenen allgemeinen wie textkritischen Darlegungen über Wunderberichte ist es ebenso überflüssiges wie unfruchtbares Unterfangen, in der Weise des älteren Rationalismus die biblischen Wunderberichte bis in die Einzelheiten hinein deren realen Kern nach zu rekonstruieren oder «rational umzudeuten und zu «erklären», etwa das «Wandeln Jesu auf dem Meere» mit Renan zu deuten als Schattenwirkung des am Ufer einhergehenden Jesus oder die «Himmelfahrt» darauf zurück zu führen, daß Jesus auf der anderen Seite des Berges hinabgestiegen sei, indessen die ekstatisch aufblickenden Jünger ihn «gen Himmel» aufsteigend vermeinten.

Wie wenig ausreichend ist gerade der neutestamentliche Bericht über die «Himmelfahrt» Christi, um in einem an geschichtskritisches Denken gewohnten Kopfe die Überzeugung von der Realität des Vorgangs in dem vom christlichen Dogma gemeinten übernatürlichen Sinne wachzurufen! Apostelgeschichte Kap. 1, 9 lautet der Bericht: «Als er so gesagt hatte, ward er vor ihren Blicken emporgehoben und eine Wolke nahm ihn auf, hinweg aus ihren Augen. Und als sie zum Himmel emporschauten, während er «fortging», siehe, da standen zwei Männer bei ihm in weißen Gewändern, welche sagten: «Ihr Männer von Galiläa! was steht Ihr da und schaut gen Himmel, dieser Jesus, der von Euch weg in den Himmel aufgenommen ist, wird ebenso wiederkommen, wie Ihr ihn in den Himmel habt auffahren sehen.» Als einziger von den Evangelisten schildert Lucas (Kap. 24, 50) die Abschiedsszene, wobei er die erscheinenden Engel ebenso wie die Jesus «hinweg tragende Wolke» unerwähnt läßt, überhaupt den ganzen Vorgang als einen plötzlichen mit nur wenigen Worten wiedergibt: «Er führte sie nach

Bethanien hinaus und seine Hände erhebend, segnete er sie. Und es geschah, während er sie segnete, schied er von ihnen und fuhr in den Himmel.» Muß es nicht jeden dogmatisch unvoreingenommenen Leser in höchstem Grade befremden und skeptisch stimmen, daß ein so grundlegendes Ereignis überhaupt von den übrigen Evangelisten keines Wortes gewürdigt wurde, während sie doch sonst bei viel unwichtigeren Begebenheiten Wiederholung nicht verschmähten? Dazu kommt als weitere Unstimmigkeit eine gewisse Abweichung in der Zeitangabe des Ereignisses. In der Apostelgeschichte erfolgt die Himmelfahrt vierzig Tage nach der Auferstehung, im Lucas-Evangelium am Tage der Auferstehung (jedenfalls erzählt dieser Evangelist die Himmelfahrt in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erscheinung Christi in dem Jüngerkreise am Ostertage).

Um so weniger haben wir zwingenden Grund, unser auf jederzeit nachprüfbaren Unterlagen aufgebautes natürliches Weltbild den übernatürlichen Vorstellungen der biblischen Urkunden unterzuordnen und «anzupassen», da wir ganz parallele Anschauungsformen innerhalb der übrigen Religionsgeschichte antreffen. Gerade die Idee der Himmelfahrt darf wie die der «Jungfrauen-Geburt» des «Gottessohnes» und der «Auferstehung» als ein *völkerpsychologisches Grundmotiv* bezeichnet werden. Es begegnet in der Bibel des griechischen Volkes, in der Dichtung Homers, der die Vorstellung, daß die Götter den Menschen auf einige Zeit «unsichtbar» machen, ganz geläufig ist. Gleich im ersten Buche der Odyssee führt die lange Abwesenheit des Odysseus die Seinigen auf eine solche Vermutung. Im vierten Buche wird dem Menelaos verkündet er werde nicht sterben, sondern dereinst lebendig in die «elysischen» Gefilde entrückt werden. Die Überzeugung von einer solchen «Entrückung» steht in engem Zusammenhang mit dem Heroenglauben. Dies zeigt sich etwa in einem von Pausanias und Plutarch (auch von Origenes) erwähnten Bericht über den Sieg eines gewissen Kleomedes aus Astypaläa, der bei der Olympienfeier (486) den eroberten Siegeskranz nicht erhalten hatte, aus Zorn darüber die Säule einer Knabenschule einriß und in einem Ahnentempel Schutz vor

seinen Verfolgern suchte. Als man ihn in einer Kiste, in der er sich verborgen hatte, nicht fand, schickte man zum Orakel und erhielt die Antwort, Kleomedes sei «entrückt» und ein Heros geworden, als welcher er seitdem in seiner Vaterstadt verehrt wurde.

Es ist eine Abwandlung desselben Motivs, die uns im alten Testament entgegentritt, in der «Entrückung» Henochs, die bezeichnender Weise nach 365 Lebensjahren erfolgt und schon dadurch auf den astralen Ursprung der Himmelfahrtsidee hindeutet, zumal im Zusammenhang mit den «feurigen Rossen», mit denen Elias gen Himmel fährt, ein Abbild des Phöbus Apollo und seines «Wagens», der in den Himmelfahrts-Erzählungen durch die Wolken versinnbildlicht erscheint. Auch hier heißt es: Ex oriente lux! Der alte Orient liefert den Schlüssel der religionsgeschichtlichen Erklärungen und verbreitet in doppeltem Sinne «Licht» über die Ursprünge des Offenbarungsglaubens. «Feurige Rosse» stellen in der altorientalischen Mythologie symbolisch die Sonne dar. Diese steigt nach der mythologisierenden Betrachtungsweise täglich aus der Unterwelt auf und «fährt gen Himmel». Jeder Heros aber, der religiöse insbesondere, gilt als irdisches Abbild der Sonne, wie überhaupt die irdischen Verhältnisse nach dem ältesten Mythus ein genaues Gegenstück zu den Himmels-(astralen)erscheinungen darstellen. «Folglich» fährt auch der Heros «gen Himmel» und wird unsichtbar wie die Sonne. Dieser Schluß ist psychologisch, nicht logisch zu verstehen und zu werten, — man könnte auch sagen, er ist im Sinne der primitiven, nicht entwickelten «Logik» zu betrachten. Man verschließt sich jeglichem Verständnis für die Anfänge des menschlichen Seelenlebens, also auch des Mythus, wenn man an sie vorschnell die Maßstäbe des logisch entwickelten Bewußtseins heranträgt.

Einmal entstanden, brachen solche Grundmotive immer wieder aus den religiösen Tiefen des menschlichen Inneren hervor und fanden mannigfaltige Anwendung auf einzelne wechselnde Heroen. So befremdet es nicht, daß nach talmudischer Überlieferung auch Moses die Himmelfahrt nachgerühmt wird, daß sogleich nach Mohammeds Tode im Volke der Glaube entsteht, er sei

von den Toten auferstanden, gen Himmel gefahren und verdiene nun göttliche Verehrung. Die größte Überraschung würde es für das an vergleichende Religionsbetrachtung gewohnte Forscherauge bedeuten, nicht auch in den christlichen Quellen denselben Motiven, der Himmelfahrt Christi und nach katholischem — wenngleich bisher noch nicht ausdrücklich als Dogma verkündeten — Glauben auch der Himmelfahrt Mariä zu begegnen. Die größte methodisch-philosophische Schwierigkeit aber bereitet es ihm, die außerbiblischen Berichte als «bloßen» Mythus, als «Sage» und «Märchen», die biblischen dagegen als «wahre» Wirklichkeit anzusehen, dort eine «nur»-natürliche Offenbarung des dichtenden Menschengeistes, hier dagegen eine übernatürliche Offenbarung der Gottheit zur Erklärung vorauszusetzen. Mag für die rein logisch-begriffliche Abwägung die «Möglichkeit» einer Deutung des geschichtlichen Sachverhaltes bestehen, nach welcher dort «Vorbild» und «Sehnsucht», was erst hier wahre Erfüllung sei, so steht eine solche doch offensichtlich im Zeichen eines bereits zuvor (subjektiv) ergriffenen Offenbarungsglaubens, dessen (objektives) Recht gerade umgekehrt für das kritische, unvoreingenommene Bewußtsein noch in Frage steht und religionsgeschichtlich aus den dargelegten Gründen ernsten Einwänden ausgesetzt bleibt.

In psychologischem Betracht ist dabei noch dies besonderer Hervorhebung wert, daß jede Offenbarungsreligion nur die Offenbarungen ihrer eigenen Urkunden als «wahr» und «göttlich» anerkennt, die der übrigen dagegen als bloß «natürlich» oder gar «teuflisch» geringschätzt. Dabei bilden Gewohnheit und Erziehung sowie die durch beide vermittelten seelischen Einstellungen offenbar die letzte psychologische Quelle derartiger Ansprüche auf die Einzigartigkeit des eigenen Offenbarungsglaubens, mag dieser sich dann — wie etwa im Katholizismus — mehr auf jene angedeutete verstandesmäßige Möglichkeit der Unterscheidung zwischen der Sage als Vorbild (Analogie) einerseits und der geoffenbarten übernatürlichen Wirklichkeit andererseits stützen oder mehr — wie beim Protestantismus — die inneren «Heilserfahrungen» und Erlebnisse der Einzigartigkeit

*

des Evangeliums betonen. Wie stark die psychologischen Befangenheiten in den gewohnheitsmäßigen, teils durch Vererbung teils durch Erlernung und tausend andere Fäden befestigten Vorurteilen die Kritik der «Gottes-Offenbarung» und ihrer Quellen beeinflußt, lehrt der Vergleich mit der ungleich freieren Beurteilung der nichtbiblischen Berichte, etwa der Kreuzeserscheinung Konstantins des Großen, über die Eusebius eingehend berichtet. Gesteht uns nun ein hervorragender katholischer Kirchenhistoriker der Gegenwart auf Grund einer eingehenden Quellenuntersuchung; die zum Visionären und Ekstatischen neigende Eigenart Konstantins mache die von ihm erlebte Kreuzeserscheinung als eine bloße «Illusion», eine Selbsttäuschung, verdächtig, so müßte er bei folgerichtiger Anwendung solcher kritischen Grundsätze zu der gleichen Entscheidung in den Fällen der ähnlichen Bibelberichte gelangen, zumal es sich auch bei Konstantin um weltgeschichtliche Folgen seines «Damaskustages» handelt. Doch vor solcher Schlußfolgerung bebt das gläubige Innere dieses Forschers zurück, mit der rein wissenschaftlich ebenso überraschenden wie unzulänglichen Versicherung, die biblischen Wunder seien eben «als solche durch die göttliche Offenbarung beglaubigt». Aber diese kann ja ihrerseits nur durch historisch-kritische Prüfung der Wundererscheinungen begründet werden. So bleibt die Kreisbewegung des Gedankens für den bloßen Glauben an die «Autorität» (schließlich also der Überlieferung und der sich bewußt auf sie neben der «heiligen Schrift» berufenden katholischen Kirche) unvermeidlich. Und ein Ausspruch des gewaltig um die letzten religiösen Dinge ringenden Kirchenvaters Augustinus behält — wenigstens im Rahmen des katholisch gerichteten Offenbarungsglaubens und seiner Begründung — das letzte Wort: «Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu bewöge.» Roma locuta, causa finita est — Rom hat gesprochen, der Streit ist beendet: lautete immer wieder die Beschwichtigungsformel, wenn die Selbständigkeit des menschlichen Denkens oder Wollens eigene, von den gewohnten Bahnen der Väter abweichende Wege einzuschlagen wagte oder dazu im Begriffe war. Sie nahm

die geschichtlich gewordenen, vom Ansehen der Kirche getragene Lehre zum Maßstabe der «richtigen» Auslegung einzelner Bibelworte, die vielleicht als solche bei rein wissenschaftlicher Betrachtung zu keinem zwingenden Schluß auf die betreffenden Lehren Veranlassung gaben. Es zeugte von der Berechtigung des ihm beigelegten Ehrentitels eines «scharfsinnigen» Denkers (Doctor subtilis), wenn ein Duns Skotus etwa die bloßen Schriftworte nicht ausreichend fand zur Begründung der kirchlichen Beicht- und Abendmahlslehre.

Nur dogmatische Gewaltsamkeit und höchstes Aufgebot dialektischer Künste ist imstande, widerspruchsfrei Stellen als unfehlbare Gottesworte miteinander zu versöhnen wie die folgenden: «Den Tag und die Stunde der Zerstörung Jerusalems und des damit im Volksglauben zusammen fallenden Weltendes) kennt nur der Vater, weder die Engel im Himmel noch der Sohn» (Marc. 13, 22; Matth. 24, 36), und die andere: «Ich und der Vater sind eins» (Johs. 10, 30), womit inmittelbar gesagt ist: «Alles was der Vater weiß, weiß auch der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.» Wie verträgt sich ferner mit der «Gottheit Jesus» das Wort: «Was nennst Du mich gut? Niemand ist gut außer Gott allein?» (Marc. 10, 18). Die übliche Erklärung, an der einen Stelle rede Jesus «als Mensch», an der anderen dagegen «als Gott» stellt eine dialektische Ausflucht dar, derer die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise nicht bedarf. Diese geht von der Annahme einer allmählichen Steigerung der Persönlichkeit Jesus im Glauben der Jünger aus, deutet Widersprüche und Unstimmigkeiten als den selbstverständlichen Tribut, den auch die biblischen Schriftsteller der Endlichkeit alles Menschlichen und des in seinen Formen sich ausprägenden «Göttlichen» zollten. Sie vermag sich dann auch eher abzufinden mit den Fehlschlägen der eschatologischen Erwartung, die einen Hauptbestandteil der ältesten christlichen Glaubensstimmung bildete und auch eine Stütze findet in dem überlieferten Jesuswort: «Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles (die Zeichen des Weltgerichtes) eintrifft» (Matth. 24, 34). Oder noch deutlicher: «Wahrlich, ich sage Euch, einige von denen, die hier

stehen, werden den Tod nicht schmecken, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche.»

Die mit Rücksicht auf dieses Wort beliebte Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Menschengeschlecht und dem zu Jesuzeit lebenden Geschlecht soll auch für eine Stelle des ersten Paulusbriefes an die Tessalonicher (4, 17) den dialektischen Schlüssel bieten. Paulus spricht dort von der Ankunft des Herrn, bei der die Toten auferstehen, die Lebenden aber unmittelbar mit den Auferstandenen «auf Wolken entrückt werden Christus entgegen durch die Luft.» «Wir, die wir noch leben» (nos qui vivimus, hemeis hoi perileipomenoi) — für ein dogmatisch unvoreingenommenes Denken offenbar ein Hinweis auf die Überzeugung des Paulus selbst als ein solcher Lebender die Wiederkunft Christi zu erfahren. (Zumal es auch 1. Petrus 4, 7 bestätigend heißt: «Das Ende aller Dinge hat sich genähert.») Das Fehlschlagen dieser Erwartung bedeutet eine weitere Erschütterung der Absolutheit neutestamentlicher Autorität. Versucht man auch diese zu retten durch die Unterscheidung zwischen der irrigen Überzeugung, die etwa Paulus «als Einzelmensch» hatte und der «göttlichen Wahrheit» seiner «Offenbarungen», so bemüht man sich vergebens um ein allgemeines Kriterium beider, das vor den Ansprüchen wissenschaftlicher Texkritik standhielte.

Gerade die im Urchristentum lebendige Erwartung der Wiederkunft Christi, insbesondere dessen eigene im Matthäus-Evangelium ausgesprochene Überzeugung von einem baldigen Umsturz der vorhandenen Welt und dem Beginn des «Gottesreiches» auf Erden berechtigte die neutestamentliche Wissenschaft zu ernsten Zweifeln an der «Kirche» als einer Stiftung Jesu, die als organisierte Gemeinschaft für einen so kurz bemessenen Zeitraum ins Leben zu rufen sich erübrigt hätte. Solche Deutung findet eine starke Stütze in dem Umstande, daß das Wort «Kirche» oder Gemeinde überhaupt nur an zwei Stellen und zwar ausschließlich im Matthäus-Evangelium Erwähnung findet. Das eine Mal (Matth. 18, 17) heißt es: «Wer die Kirche nicht hört, der sei wie eine Heide und Zöllner.» Das andere Mal (Matth. 16, 18): «Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche

bauen.» Auch die protestantische Bibelforschung räumt ein, dieses Wort «atme durchaus den Geist einer anderen späteren Zeit, den Geist der werdenden katholischen Kirche» und sei von dieser mit Recht zu ihrem Panier erhoben, da es «ihren Stimmungen und Bestrebungen stark entgegenkomme.» Hinter diesen Worten stehe gleichsam der «Papst und die unfehlbare römische Kirche.» Aber eben deshalb «könne» das Wort nicht von Jesus gesprochen sein, sondern gehörte einer «späteren» Zeit an. Eine Konstruktion, die auf den ersten Blick höchste Willkür darzustellen und ersonnen zu sein scheint, um eine für das protestantische «Vorurteil» unwillkommene Schlußfolgerung auf bequemen Wege zu beseitigen. Und doch ist hier bibelkritisch ein ernsthafter Zweifel an der üblichen katholischen Verwertung dieser Stelle angezeigt. Man bedenke: Matth. 16, 18 soll neben den anderen Worten: «Weide meine Herde, weide meine Lämmer», das Hauptzeugnis für die Gründung einer unfehlbaren Kirche auf Petrus als den «ersten Papst» darstellen. Und die übrigen Evangelisten übergehen ein so unendlich folgenschweres Herrenwort mit absolutem Stillschweigen, während sie doch zahllose unwesentliche Einzelheiten gemeinsam berichten! Und Paulus, der auserwählte «Völkerapostel», durch besondere «Gnade» vieler Privatoffenbarungen gewürdigt und berufen, unter den Heiden als Lichtbringer der Heilsbotschaft zu wirken, auch er spricht kein einziges Wort, aus dem die Bedeutung der Kirche als einer Stiftung Jesu hervorleuchtet! Fürwahr, es ist ein unvermeidlicher Akt der Selbsterhaltung, wenn das Papsttum seinen Anspruch nicht ausschließlich auf die «heilige Schrift», sondern überdies auch auf die «Tradition» als das zweite gleichberechtigte Prinzip stützt! Bei Begründung aller Dogmen erscheint neben dem «Schriftbeweis» der «Väterbeweis» — unter Berufung auf die von Paulus 2. Thess. 2, 15 ausgesprochene Mahnung: «Haltet an den Überlieferungen, die ihr gelernt habt, sei es durch mündliche Rede, sei es durch ein Schreiben von uns.» Aussprüche der ältesten christlichen Schriftsteller sollen dann auch von dem frühen Glauben an eine «heilige, allgemeine (katholische) Kirche» Zeugnis ablegen, die in dem «ewigen» Rom, der Märtyrerstätte

der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, ihren natürlichen Mittelpunkt gleichsam weltgeschichtlich durch das Imperium romanum vorgezeichnet fand. Schon der Bischof Ignatius von Antiochien nennt zu Beginn des zweiten Jahrhunderts die römische Kirche die «Vorsteherin des Liebesbundes»: Von Rom ging die «priesterliche Einheit» (unitas sacerdotalis) aus, wie sich im dritten Jahrhundert der Bischof Cyprian von Karthago ausdrückte, der die römische Kirche als «Mutter und Wurzel der Kirche» (mater et radix ecclesiae) pries und die weiteren Worte prägte: «Es kann niemand Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat»; «ausserhalb der Kirche kein Heil» (extra ecclesiam nulla salus).

Auch die katholische Dogmenforschung stellt nicht in Abrede, daß der Primat des Papsttums vollends seit dem vierten Jahrhundert stärker hervortrat als in den Tagen der Urkirche. Auch sie betrachtet die Kirche nicht als eine mechanische, sondern organische Schöpfung, welche berufen sei, die von Christus ausgestreuten Keime im Laufe der Zeit zu immer reicherer Entwicklung zu bringen. So richtet sie ihr Hauptaugenmerk darauf, den Zusammenhang katholischer Lehren mit dem ursprünglichen, urchristlichen «Glaubensgut» (depositum fidei), nachzuweisen und dadurch ihre «Göttlichkeit» aufzuzeigen. Auch sie zollt also in ihrer Weise dem «Entwicklungsgedanken» Anerkennung und nähert sich innerhalb gewisser Grenzen der «modernen» Betrachtungsweise. Aber sie verfährt dabei methodisch fragwürdig, verstrickt sich in eine mit ihren Denkmitteln unaufhebbare Kreisbewegung, insofern sie später hervortretende Lehrmeinungen zum vorschnellen Maßstabe der «richtigen» Deutung der ältesten Urkunden nimmt. Ein solches Verfahren stellt günstigsten Falles eine Möglichkeit dar und könnte überdies objektiv dem geschichtlichen, etwa von Christus gemeinten (intendierten) Sachverhalt entsprechen. Aber es vermag eine zweite Möglichkeit nicht auszuschließen, welche für ein nicht bereits im Banne katholischer Ausdeutung stehendes geschichtsphilosophisches Denken einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürfte. Denn Tatsachen wie die, daß

Paulus und alle Evangelisten außer Matthäus mit keinem Worte die Primatfrage berühren, daß ferner spätere Dogmen wie die «wunderbare Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau (geschweige die mit dieser Lehre nicht unmittelbar zusammenfallende «Immaculata conceptio») in keinem einzigen neutestamentlichen Worte eine unzweideutige Stütze finden; daß ferner ein so grundlegender Punkt wie die Einsetzung der «Sakramente» (mysteria lautet der entsprechende griechische Ausdruck) bei den einen Schriftstellern ganz unerwähnt bleibt, bei den anderen in einer Weise berührt wird, die keine eindeutige Bestätigung der «Dogmen» bietet, daß weiter Jesus selbst kein Gebet an seine eigene Person weder verlangt noch — von gelegentlicher Anwendung seiner Wunderkräfte abgesehen — fand: dies alles ist geeignet, einer Betrachtung Raum zu geben, welche die allmähliche Herausbildung gewisser feststehender Glaubensüberzeugungen nicht unmittelbar und direkt aus bewußten urchristlichen Grundabsichten (geschweige aus denen Jesu selbst) begreift, sondern aus einem mehr «zufälligen» Zusammenwirken zahlreicher innerer wie äußerer Faktoren. Oder ist es kein aus der übrigen Menschheitsgeschichte hinreichend verständlicher Prozeß, daß auch die urchristliche Stimmungs- und Gedankenwelt sich gemäß der individuell gefärbten Innenwelt ihrer neuen Träger sowie unter dem Einfluß der vielfach veränderten kulturellen Umwelt mannigfaltige Erweiterung und Verschiebung erfuhr? Mußte nicht vor allem das Fehlschlagen der eschatalogischen Erwartung eine seelische Umstellung herbeiführen und kultische wie organisatorische Einrichtungen zeitigen, die bei einer baldigen Wiederkehr Christi und Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden hätte fehlen können?

So bleiben bei einer «natürlichen» entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung Anfänge und Weiterbildung der christlichen Kirche von zahlreichen textkritischen Gewaltsamkeiten befreit, denen sie sonst ausgesetzt ist.

Aber gerade die eigenartige «Entwicklung» des Christentums, seine «wunderbare» Ausbreitung, die unbeirrte Selbstbehauptung der Kirche gegenüber allen Widersachern ältester und jüngster Zeit wurde immer wieder

als ein eindrucksvolles Zeugnis für die «Göttlichkeit» der biblischen Offenbarungsurkunden und zugleich für die «Wahrheit» ihrer kirchlichen Auslegung geltend gemacht. Der «Erfolg» (im besten geschichtsphilosophisch vertieften Sinne des Wortes) sollte die «göttliche» Sendung verbürgen, das «Blut der Märthyrer» die überirdische Herkunft des «christlichen Samens» bezeugen (Sanguis marthyrum semen Christianorum).

Anschauliche Argumente, wohl geeignet einer schon bestehenden gläubigen Bereitschaft nachträgliche verstandesmäßige Stütze zu verleihen! Aber, im Lichte strengerer Ansprüche des Denkens erwogen, schwerlich imstande, die Last der so schwerwiegenden Idee göttlicher Offenbarung zu tragen! Marthyrermut und Marthyrerblut bringen die Zähigkeit des inneren Festhaltens an einer Überzeugung, die Stärke und Lebendigkeit eines religiösen Glaubens eindrucksvoll an den Tag, aber über dessen Wahrheit»« (im theoretischen Verstande) sind sie ihrer seelischen Art nach unvermögend, eine Entscheidung zu treffen. Heldisches Frohlocken im Angesichte eines grauenvollen Todes macht im besten Falle den subjektiven oder objektiven lebenswarmen — um nicht zu sagen lebens«wahren» — Charakter einer Lehre und Überzeugung offenbar, aber für deren objektive «Richtigkeit» bleibt es ohne Belang. «Theoretische» und «praktische» Wahrheit sind zweierlei. Es heißt verschiedene Ebenen der Betrachtung miteinander vertauschen, die Grenzsteine einer methodisch strengen «Beurteilung» verrücken, wenn man dieses durch das Alter mehr als durch seinen sachlichen Gehalt hervorragende Argument ins Vordertreffen führt. Um so mehr verliert es seine zwingende Kraft, je mehr man die einzelnen Faktoren ins Auge faßt, denen das Christentum und die christliche Kirche ihre allmählich erworbene Machtstellung verdankte. Nur in den ersten Jahrhunderten, deren blutige Verfolgungen trotz aller Schwächung auch einen rein natürlichen Faktor der inneren Erstarkung der christlichen Gemeinden bildete, warb die christliche Idee als solche um Anhang. Seit den Tagen Konstantins des Großen wurden in zunehmendem Maße politische Interessen bestimmend für die Erhaltung und Förderung der christlichen Kirche,

die sich schließlich mit «Feuer und Schwert» ihren Weg bahnte und rücksichtslose Mittel in der «Bekehrung» — besser: vielfach zwangsweisen Unterwerfung — heidnischer Völker guthieß. Wäre der Eroberungsgang des Christentums, insbesondere durch die abendländische Welt, ein zwingender Beweis (ein testimonium irrefragibile, argumentum firmissimum im Sinne des Thomas von Aquino, Leo XIII. oder Pius X.) für ein wunderbares Eingreifen «göttlicher» Kräfte, so müßte es folgerichtig ein noch viel größeres Wunder genannt werden, daß die einheitliche, scheinbar unbezwingbare mittelalterliche Kirche durch die Reformation, vollends durch den «modernen Unglauben» solche Einbuße an Macht über die Menschenseelen erlitt. Ganz abgesehen davon, daß der verhältnismäßig kleine Teil von Namenchristen — erst recht der noch kleinere Teil von «echten» Christen — die «wunderbare» Ausbreitung des Christentums in wenig glaubhaftem Lichte erscheinen läßt, zugleich in direktem Widerspruch zu dem gerade schnellstes Wachstum des «Gottesreiches» verheißenden neutestamentlichen Bilde des Senfkornes.

Gäbe es eine «göttliche» Offenbarung, wie wäre es dann überhaupt zu begreifen, daß die allweise Gottheit nicht zwingendere Kriterien ihrer «übernatürlichen» Mitteilung an das so leicht dem Irrtum unterworfene Menschengeschlecht gefunden hätte, — Kennzeichen, die nicht ein solches Aufgebot an gelehrten Untersuchungen, nicht so viel Kampf um «Glauben und Unglauben» heraufbeschworen? Oder wer hat angesichts des gewaltigen modernen Ringens um das «Wort Gottes», seine Herkunft und Auslegung, die Vermessenheit zu behaupten, es sei nur «böser Wille», der zum Zweifel und «Unglauben» führe? —

Denkt man die biblische Idee einer «göttlichen Fügung» aller menschlichen Geschichte zu Ende, so findet man gerade in der «Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses» ein wenigstens formales Heilmittel, um selbst innerhalb theistischer Weltbetrachtung den kirchlich-christlichen Absolutheitsanspruch teleologisch als eine relativ wertvolle und berechtigte Entwicklungsstufe des Menschengeschlechtes zu begreifen. Unleugbar ist für

tieferes philosophisches Denken ein hoher Ideengehalt in den christlichen Offenbarungslehren verborgen. Von den christlichen Dogmatikern jeglicher Schattierung, den religiösen Absolutisten, als ein Inbegriff von einzigartiger Gültigkeit gewertet, wird dieser Ideengehalt von den Fürsprechern einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung religiöser Erscheinungen als eine wertvolle Durchgangsstufe, aber auch ihrerseits den Wechsel unterworfene Erscheinungsform des Menschengeistes angesehen. Anders ausgedrückt: eine unkirchliche, gleichwohl idealistische (nach einem «Sinn» d. h. einer einheitlichen Grundidee forschende) Geschichtsphilosophie steht vor der — in ihrer Bedeutung noch kaum nach Gebühr gewürdigten — Aufgabe, den kirchlichen Absolutismus und Dogmatismus, vor allem in seinem katholischen Anspruch auf «Unfehlbarkeit», gleichsam in die allgemeine Sinnbewegung des «Weltgeistes» hinein zu beziehen. *Solche hohe Warte geschichtsphilosophischen Denkens läßt in gleicher Weise den anspruchsvollen Dogmatismus wie den ungeschichtlichen Rationalismus weit unter sich.* Bloße «Aufklärung» wähnte in ihren früheren wie heutigen Erscheinungsformen bereits mit dem Nachweise irgendwelcher verstandesmäßigen Schwierigkeiten des religiösen Weltbildes das letzte Wort sprechen zu können. Sie übersah dabei den gedanklichen wie geistig-sittlichen Gehalt an menschlichen Grundwerten, der auch in vergänglichen Hüllen sich auswirken und sich einer geschichtlichen wie psychologischen Betrachtung als eine gewaltige Lebensmacht darstellen kann. Sollten sich nicht auch Irrtum und glückliche Selbsttäuschung («Illusionen») der Idee einer biblischen gedachten «Vorsehung», vollends dem über allen menschlichen Begriffe und Maßstäbe erhaben gedachten Genius der Weltgeschichte gleichsam als Hebel zur Aufwärtsbewegung der Menschheit organisch einfügen lassen? Es leuchtet ein, daß schon einer solchen Fragestellung, geschweige ihrer Bejahung, jeder absolutistische — auf Erhaltung des eigenen Unfehlbarkeitsanspruches gerichtete — Offenbarungsglaube ausweicht. Nur von dessen, in der Enge seiner Besonderung befangen bleibenden, sich dem letzten Weitblick für das Wesenhafte verschließenden Einstellung

aus wird die Alternative begreiflich: entweder war Jesus von Nazareth ein «Betrüger» oder ein «Narr». Die Hoheit seines Wesens, seines Lebens und Sterbens widerlege das Eine, die Tiefe seiner Lehre das Andere. Also sei sein Selbstzeugnis für die «Messiaswürde» und «Gottessohnschaft» lautere Wahrheit, ein unbezweifelbarer Ausdruck metaphysischen und geschichtlichen Sachverhaltes.

Aber es gibt eine dritte Möglichkeit. Sie liegt nicht nur in der viel vertretenen, wohl nur teilweise wahrscheinlichen Annahme, der «historische Jesus» (der Träger eines starken religiösen Bewußtseins, auf «einzigartige» Weise mit seinem «himmlischen Vater» verbunden zu sein) sei bereits von seinen eigenen Jüngern, vollends von späteren Anhängern «mißverstanden» und gemäß ihren Messiashoffnungen gleichsam in das alttestamentliche Schema umgedeutet worden, sondern vor allem in der aufgewiesenen geschichtsphilosophischen Idee, nach welcher Endlichkeit und Vergänglichkeit sehr wohl Hüllen überzeitlicher Grundwerte sein, Irrtum und «Wahn» berufen sein können, vorübergehend oder dauernd im höchsten Grade anregende und fördernde Faktoren der Menschheitsentwicklung zu bilden. Welche gewaltige Spannkraft mußte, rein psychologisch-menschlich betrachtet, in dem «Selbstbewußtsein» beschlossen liegen, das aus den Worten spricht: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Johs. 14, 6).

Auch mit dieser Deutung bleibt eine aufrichtige Verehrung für den sittlichen Grundgehalt der Verkündigung Jesu vereinbar. Ja, tritt nicht gerade das Unvergängliche an ihr in ein um so helleres Licht, je reinlicher die unserem heutigen Weltbild fremdartigen und unwahrscheinlichen Bestandteile aus der urchristlichen Gedanken- und Glaubensform gelöst werden? Zuletzt sind und bleiben es von Menschen aufgezeichnete und nicht unmittelbar «göttliche» Worte, welche «übermenschliche» und «übernatürliche» Züge in das Christusbild hineinwoben. Was Menschen in heiligster Absicht, in frommsten Glauben aufbauten, als ein nach Gehalt und Gestalt ewiges Gesetz des Denkens und Tuns verkündeten, stürzte auch hier in Trümmer, als die «Fülle der Zeit»

kam und «göttliche Offenbarung» in ihren natürlichen Entstehungsbedingungen zu erkennen anhub. Denn dies ist der überall sichtbar werdende eherne Gang der Weltgeschichte: *Sonderformen*, die für die Ewigkeit gewirkt schienen, mußten immer aufs neue zerbrechen, damit die *Grundformen* und in ihnen die überragenden Kräfte und der unerschöpfliche Reichtum des eigentlichen — um nicht zu sagen: des «göttlichen» — Wesens «offenbar» werde. Damit gewinnt die Idee der Offenbarung ihren «natürlichen» Charakter zurück und in dem ganzen weiten Reiche der äußeren wie inneren Wirklichkeit ihre mannigfaltige Anwendung. Dementsprechend beansprucht auch die Idee des «Wunders» in einem rein natürlichen Sinne ihr Recht.

Auch dem Wunderglauben liegt ein überzeitlicher, allgemein-menschlicher Kern zugrunde. Als «Wunder» galt zu allen Zeiten ein Geschehen, das von dem gewohnten Gange der Dinge auf rätselhafte, geheimnisvolle Weise abwich und darum als die Wirkung übernatürlicher Kräfte und Wesen gedeutet wurde. *Es entfloh das Wunder aus dem neuzeitlichen Weltbilde der Natur- wie Geschichtswissenschaft. Aber das Wunderbare blieb zurück.* Als gefühlsmäßiges (irrationales) Erlebnis widerstrebt das «Wunderbare» den Rationalisierungstendenzen wissenschaftlicher Erkenntnis. Mag die physikalische Erklärung den einzelnen Ton wie die brausende Klangfülle eines modernen Orchesters in exakt berechenbare Luftschwingungen auflösen, der innere Vorgang unserer musikalischen Ergriffenheit von der «wunderbaren» Macht des Schönen bleibt davon unberührt; wie der Duft der Blume, der uns entzückt und berauscht, tiefe seelische Wirkungen nicht darum einbüßt, weil er chemisch und physiologisch nach Art und Wirksamkeit bestimmbar ist. So gilt es, gleichsam den Duft und oft unaussprechlichen Zauber aller als wunderbar unmittelbar erlebten Erscheinungen in seiner Selbständigkeit zu behaupten und zu retten gegen die Allgewalt «nüchternen» Begreifens. Begriffe sind notwendig, aber wenn sie mit frevelhafter Ausschließlichkeit in das Heiligtum des Wunderbaren eingreifen, zerstören sie die Unmittelbarkeit und gefährden den Reichtum des inneren Lebens.

Doch nicht ausschließlich zu einem erkenntnislosen Anstaunen, auch zu einer aus immer neuem Staunen hervorquellenden Sehnsucht nach Erkennen zu dienen, ist die Bestimmung des Wunderbaren in unserem heutigen Natur- und Geschichtsbilde. Die Welt des mikroskopisch Kleinen und Kleinsten mit ihren staunenswerten Strukturgesetzen, das Walten von «Maß, Zahl und Gewicht» in dem grenzenlosen Makrokosmos, die leuchtende Pracht des gestirnten Himmels, die ganze buntfarbige Fülle des Wirklichen hält noch immer wie zu Aristoteles Zeiten das «Staunen» (thaumazein) in jedem lebendig, der wachen Sinnes ihr Bild in sich aufnimmt. Sie hindert auch kritische Forscher nicht, von den «Wundern der Natur» zu sprechen. Ja, sie bestimmte einen weltbekannten Biologen unserer Zeit dazu, einem seiner Bücher den ausdrücklichen Titel «Lebenswunder zu geben und in seinem ebenso einflußreichen wie angefeindeten Volksbuche über die «Welträtsel» gegen Schluß das meist unbeachtete Bekenntnis abzulegen, es werde das *allgewaltige Weltwunder*, welches der realistische Naturforscher als Natur oder Universum verherrliche, der idealistische Philosoph als Substanz oder Kosmos, der fromme Gläubige als Weltgeist oder Gott», es werde das «eigentliche Wesen der Substanz immer *wunderbarer* und rätselhafter, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute der Materie und Energie eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwicklung kennen lernen.»

Zuletzt steht der erkennende Menschengeist vor dem Urgeheimnis (Urmysterium) des Daseins, vor der nicht weiter rational (verstandesmäßig) ableitbaren Tatsache, daß überhaupt eine Wirklichkeit da ist und gerade eine solche wie diese «unsere» raumzeitliche Welt, deren letzter Aufbau uns keineswegs als denknotwendig, sondern nur als tatsächlich («irrational») erscheint. Die einzelnen Züge dieser Wirklichkeit in ihren wechselseitigen Zusammenhängen immer vollkommener aufzuzeigen, ist der Sinn aller Forschung. Deren tiefste Antriebe streben nach Entschleierung aller «Wunder» und «Geheimnisse», die gerade ihrerseits umgekehrt alles Forschen in Spannung halten und dessen psychologische Wurzel bilden.

So mündet unsere Kritik der Gottesoffenbarung in die ehrfürchtige Anerkennung der Grundtatsache, daß der über alle menschlichen Maßstäbe erhabene ewige *Genius des Lebens* sich in Natur und Geschichte in unerschöpflicher Form «offenbart», ohne dem kritischen Denken die alte Trennung von «Natur» und «Übernatur» zuzumuten.

Wie die einzelnen Kunstwerke je nach der Schöpferkraft ihrer Urheber und der Empfänglichkeit ihrer Betrachter einen verschiedenen Grad und Wert von «Offenbarung» bedeuten, so erscheinen auch die verschiedenen religiösen Lehren je nach dem Maße ihrer Ursprünglichkeit (Originalität) und ihres Gehaltes als verschiedenwertige Offenbarung. Von der seelisch-leiblichen Eigenart und der besonderen Lage der Individuen, Völker und Zeiten wird es abhängen, welche Erscheinung des Ewigen für sie — vorübergehend oder dauernd — den Wertcharakter einer «besonderen» Offenbarung gewinnt. Es handelt sich dabei psychologisch im Großen um denselben Prozeß, der im individuellen Seelenleben das Allgemein-Menschliche zu dem Erlebnis «einzigartig» verehrter Sondererscheinungen in geliebten Wesen werden läßt. Mag diese Einzigartigkei — nach Entstehung wie Inhalt — objektiv dem Zweifel ausgesetzt sein, so bleibt sie als subjektives Werterlebnis von grundlebender Wichtigkeit für die ganze Lebensgestaltung und reizt erst dann zum Widerspruch, wenn sie in unerleuchteter Aufdringlichkeit mit fanatischer Ausschließlichkeit ihren Anspruch auf «objektive» Einzigartigkeit erhebt. So bietet es keine Überraschung, wenn fromme Gewohnheiten in Verbindung mit ererbten Neigungen und Lebenserfahrungen in dem Christen die Überzeugung von der Unübertrefflichkeit seines Glaubens und seiner Kirche hervorrufen, ihn etwa Abendmahlsfeier oder Kommunion in «unvergleichlicher» Weise erleben lassen. Ein ebenso eifriger Anhänger Buddhas oder Konfutses würde geneigt sein, dieses «abendländische Vorurteil» zugunsten der eigenen Religion umzuformen.

«Objektive» Einzigartigkeit «Absolutheit» einer Religion kann zunächst begründet werden durch den Nachweis gewisser, nur ihr eigentümlichen Lehren (in dieser

Hinsicht könnte mehr oder weniger jede Kulturreligion einen gewissen «Vorrang» geltend machen, etwa die buddhistische gegenüber der christlichen durch Erinnerung an ihre ausdrücklichen Vorschriften des Mitleids mit aller Kreatur, auch den Tieren.) Schließlich ist alles Besondere, also auch die einzelne Religion irgendwie eigener Art (sui generis).

Die Einzigartigkeit des Christentums bildete solange kein Problem, als gerade sein «übernatürlicher» Ursprung unbezweifelbar feststand, demnach nur Christus als «wahrer Sohn Gottes» und die von ihm gestiftete Kirche als die einzige «Säule und Grundfeste der Wahrheit» galt. Mit der Preisgabe des supranaturalistischen Offenbarungsgedankens und der damit zusammenhängenden Einmaligkeit der Menschwerdung Gottes und anderer geschichtlicher wie metaphysischer Vorgänge trat auch die Frage der Absolutheit des Christentums in ein ganz neues Stad um. Diese konnte jetzt nur noch in dem Sinne einzigartiger «geistiger Werte», vor allem etwa des schroffen Gegensatzes zwischen «Natur» und «Geist» gedeutet werden, führte daher immer mehr zu einer «Verblassung» des «spezifisch» Christlichen, zu einer Annäherung an den Idealismus überhaupt, vor allem an seine geschichtliche Ausprägung durch Plato. Alle neueren Versuche der «liberalen» Theologie, die Absolutheitsbetrachtung mit objectiven Gründen zu retten, müssen scheitern und lassen zuletzt immer nur den subjektiven Geltungsanspruch des einzelnen christlichen Denkers dort erkennen, wo die objektive Überlegenheit des Christentums bewiesen werden sollte. Das formal-logische Recht der Offenbarungsgläubigen und ihrer Einwände ist gegenüber solchen Versuchen unbestreitbar.

Die Leugnung einer übernatürlichen Offenbarung Gottes und Christi, seines Sohnes, der nach evangelischer Lehre als ein «Lösegeld für Viele» um der Sünde der Menschen willen Fleischesgestalt annahm, litt und starb, hebt den Charakter seiner Einmaligkeit im metaphysischen wie geschichtlichen Sinne auf, reiht auch den Stifter dieser Religion ein in die Linie der vielen «Heilande» der nach «Erlösung» von allen Übeln verlangenden Menschheit. Aber auch eine solche Lösung des Offen-

barungsproblems kann ehrfürchtigen Sinnes die Lebenskräfte der als ein unerschöpflicher «Gnadenstrom» durch die Jahrhunderte wirkenden Heilandsgestalt in sich aufnehmen. Auch sie kann in Ehrfurcht bekennen, daß für alle Zeiten an den Namen Jesus von Nazareth höchste sittliche Werte geknüpft sind: der Geist dienender Hilfsbereitschaft und echter Samaritergesinnung, die heilige Hingabe an die Werte der Innerlichkeit, an das «Heil der Seele» und das Kommen eines «Reiches Gottes auf Erden», die heldische Aufopferung im Dienste des «Höchsten» und eine getreue Bewährung bis in den Tod.

Nicht in «aufklärerischer» Verneinung verharrt unsere Kritik der Gottesoffenbarung, sondern sie ebnet den Weg zu neuen Bejahungen und möchte auf eine höhere Stufe menschlichen Seins und Erkennens hindeuten.

Viertes Kapitel

Ethik des Gottesgedankens

Das Gottesproblem ist gleichsam der Sammelpunkt aller Fragen der Welt und des Menschenlebens. Darum eröffnet es der philosophischen Untersuchung ein überaus weites Feld. Psychologie des Gottesglaubens, Logik der Gottesbeweise, Kritik der Gottesoffenbarung finden ihre Ergänzung in der Ethik des Gottesgedankens. «Moral ohne Gott», «unabhängige», «weltliche» oder «Laien»-Moral lauten die Schlagworte, welche eine bestimmte Fassung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion ankündigen. Sie verlangen in mehrfacher Hinsicht nach philosophischer Klärung.

Zunächst können sie verstanden werden als Antwort auf die Frage nach der *Begründung* der Pflicht, und zwar entweder im Sinne ihrer Entstehung oder ihrer Geltung. Die metaphysisch-theologische Betrachtungsweise deutet das Gewissen als «Stimme Gottes» im Menschen, als das ungeschriebene Gesetz, das der Schöpfer in unsere Brust senkte. Sie erblickt in der Tatsache des Sittengesetzes und seines über menschliche Willkür erhabenen Charakters einen unmittelbaren Hinweis auf eine «Ursache von gleicher Größe und Erhabenheit», den höchsten «Gesetzgeber» als absolutes Prinzip der Sittlichkeit. (Moralischer oder deontologischer «Gottesbeweis».) Umgekehrt leitet sie aus dem heiligen Willen Gottes die Verpflichtung auf das Gute ab, dessen Inhalte dem Menschen teils durch die natürliche Offenbarung seines Gewissens, teils durch die «übernatürliche» Gesetzgebung Gottes auf Sinai, durch die Gebote Christi und der (nach katholischem Glauben) auch in «Sitten-Angelegenheiten» unfehlbaren Kirche bekannt würden.

*

Solche methaphysich-theologische Deutung des Sittengesetzes ist nicht nur der christlichen Theologie eigentümlich. Sie gehört ganz allgemein dem Stadium des mythologisierenden Erkennens an, welches alle Erscheinungen als personifizierte Kräfte zu erklären sucht. So begegnet uns bei allen Völkern primitiver Stufe die Neigung, auch die Vorgänge des sittlichen Lebens unmittelbar auf göttliche Einwirkung zurückzuführen. Die Entwicklung des menschlichen Geistes aber, der Fortschritt seines Erkennens, steht im Zeichen der Formel: Von der Transzendenz zur Jmmanenz! Vom «Jenseits zum Diesseits»! Natürliche Erklärung der innerhalb unserer raum-zeitlichen Natur auftretenden Ereignisse! Vertreibung aller Götter und Geister aus «unserer» Welt!

Dementsprechend unternimmt auch eine positivistische Ethik, eine Moralphilosophie «ohne Gott» wie jede andere Wissenschaft den Versuch einer historisch-psychologischen, entwicklungsgeschichtlichen Erklärung des Sittlichen. Sie betrachtet das Gewissen nicht mehr als einen «Tempel, in welchem die Gottheit wohnt, sondern als ein Museum, das die Erinnerungen und Erfahrungen der Vergangenheit aufspeichert.» (Spencer.) Was zu einer bestimmten Zeit als unbedingte Forderung in einem Bewußtsein auftritt, zwingt keineswegs zu dem Schlusse auf einen unbedingten (absoluten) Ursprung. Es kann sehr wohl zufälligen Bedingtheiten seine *Entstehung* danken, ohne darum inhaltlich seinen absoluten *Anspruch* aufzugeben. Über diesen Sachverhalt belehrt in ganz neuer Weise die psychanalytische Forschung unserer Tage. Sie läßt es darum auch im Prinzip als völlig begreiflich erscheinen, daß sittliche Werturteile und Forderungen mit dem Charakter unbedingter Verpflichtung im Bewußtsein des Einzelmenschen auftreten, weil ihre (im einzelnen vielleicht gar nicht mehr erforschbare) Entstehung dem dunklen Reiche des Unterbewußten angehört, auf eine lange Kette der unter früheren Lebensbedingungen entstandenen Gewohnheiten und Vererbungen zurückweist.

Solche Betrachtung findet gewisse «Ansätze» zu den Erscheinungen menschlicher Sittlichkeit bereits im Tierreiche vor. Darwin erinnert im vierten Kapitel seines

Werkes über die Abstammung des Menschen an den Jagdhund, der verbotene Jagdfreuden genießt und deutliche Zeichen eines «schlechten Gewissens» an den Tag legt. Spencer weist auf den Vogel hin, der sein brütendes Weibchen füttert, auf die Henne, die ihre Küchlein mutig verteidigt und dadurch im Menschen ein gewisses Gefühl des Wohlwollens wachruft. Haeckel findet, daß die organisierten Herden mancher sozialen Tiere weit stärker für Aufrechterhaltung der unter ihnen geltenden Ordnung Sorge tragen als die niedersten Stufen sog. Wilder. Mag der Begriff einer «*Tier-Ethik*» im strengen Sinne zu weit gehen, so sind doch die Analogien menschlicher Sittlichkeit zu gewissen Verhaltungsweisen der Tiere unverkennbar. Überdies nimmt die Sittlichkeit auch in dem Menschen selbst je nach ihrer Rangstufe eine verschiedenwertige Erscheinungsform an.

Sobald die *Entstehung* des moralischen Sollens aus natürlichen Bedingungen des menschlichen Einzel- wie Gattungslebens abgeleitet wird, erscheint auch seine *Geltung* nicht mehr geknüpft an göttliche Sanktion, sondern verankert in dem eigenen «idealen», «höherwertigen» Selbst des Menschen. Nicht: «weil Gott es will» — lautet jetzt die Antwort auf die Frage nach dem Grunde unserer Verpflichtung zum Guten, sondern: «weil unsere eigene bessere Natur es will.» Das Motiv ehrfürchtiger Unterwerfung unter den (substantiell-metaphysisch verstandenen) «göttlichen Willen» wandelt sich damit in das Motiv der «Selbst»achtung, ehrfürchtiger Hingabe an das eigene zeitüberlegene ideale Wollen, das auch seinerseits den empirisch-naturhaften Strebungen gegenüber in weiterem Wortsinne «jenseitig» (transzendent) bleibt. Zugleich ist damit die Hinwendung von der Fremdgesetzgebung (Heteronomie) zur Selbstgesetzgebung (Autonomie) — im richtig verstandenen Sinne — vollzogen. Aber zunächst nur theoretisch.

In *praktischer* Hinsicht behaupten Pädagogen wie Fr. W. Foerster die Unentbehrlichkeit einer *religiösen* Moralbegründung. Sie erinnern an den grundlegenden Unterschied zwischen einer soziologisch-biologischen Begründung des Sittlichen für den Verstand und einer motivierenden Begründung für den Willen. Erklärung des

sittlich Guten und Antrieb («Inspiration») zu seiner Ausübung seien zweierlei. Diese aber entzünde sich nur an dem Beispiel der Selbst- und Weltüberwindung, wie es die religiösen Genien des Christentums offenbarten.

Methodisch besteht solche Unterscheidung offensichtlich zu Recht. Sie gemahnt an die Schranke, die aller bloßen intellektuellen Aufklärung über die Zusammenhänge des sittlichen Lebens anhaftet. Aber es heißt den Kreis solcher Vorbilder willkürlich verengen, wenn man ihn beschränkt auf Christus und die christlichen Heiligen, ohne zu bedenken, daß auch die Versenkung in das Leben heldenhaft ringender Heiden aus alter wie neuer Zeit in hohem Grade «inspirierend» auf den Willen zu wirken vermag. Märtyrer finden sich nicht nur unter den «Zeugen für die christliche Wahrheit», sondern in zunehmendem Maße auch unter den Pionieren der modernen Kultur, den todesmutigen Entdeckern, Erfindern und Ärzten, den Kämpfern und Argonauten des Geistes, den Aviatikern, die im Dienste ihres «höchsten Gutes» etwa den an sie ergangenen Befehl, nicht zu landen, unbedingt erfüllen und lieber hoch in Lüften, den Tod vor Augen, ausharren und jäh in die Tiefe stürzen, als sich durch eine frühzeitige Landung das Leben zu sichern.

Aus vielen Quellen — der Natur wie Geschichte — kann dem menschlichen Willen Begeisterung zum Guten zufließen. Das Maß der Kräfte, das sie spenden, wird sich nach der Eigenart, Erziehung und Gewohnheit des Individuums richten. Auch der Fürsprecher einer natürlichen diesseitig gerichteten Sittenlehre braucht nicht zu verkennen, ein wie starkes erziehliches Hilfsmittel der Hinweis auf den Willen Gottes als letzten und unbedingten Verpflichtungsgrund des Sittlichen, auf den «Allheiligen und Allwissenden», der in jedem Augenblick «Herz und Nieren prüft», bedeutet. Zugleich aber wird er in der einseitigen oder gar ausschließlichen Orientierung des sittlichen Bewußtseins an der göttlichen Sanktion die Gefahr erblicken, daß im Falle eines Wandels dieser Weltauffassung mit dem metaphysisch-religiösen Überbau auch die Achtung vor den sittlichen Werten selbst verloren geht, sofern diese nicht hinreichend in sich selbst gründeten.

Die Beziehung auf den Willen Gottes als die «heiligende Hinterabsicht» kann in ihrer praktisch-pädagogischen Bedeutung schwerlich überschätzt werden. Der Verantwortung «vor Gott», dem «dreimal Heiligen», sich bewußt werden, bedeutet für den gläubig-frommen Menschen, Ernst und heiligen Sinn in seine Entschließungen und Taten legen. Es bedeutet zugleich einen starken Antrieb zur Erfüllung des als recht Erkannten, — wie es Luther vor dem Reichstage in Worms, aller irdischen Autorität trotzend, eindrucksvoll offenbarte, als er «sein Gewissen in Gott gefangen» gab und sprach: «So kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch geraten ist, etwas wider das Gewissen zu tun.» Gott erscheint im Zusammenhange solcher Moralbegründung als absoluter Gesetzgeber, dem der Mensch «unter allen Umständen» zu gehorchen hat. Anselm von Canterbury bringt die Unbedingtheit der göttlichen Forderung an einer Stelle seiner berühmten Schrift Cur deus homo mit den Worten zum Ausdruck: «Wenn einer dir sagt: blicke rückwärts, sonst stürzt die ganze Welt in Trümmer — und wenn Gott dir dies verbietet, so sollst du Gott gehorchen, wenngleich die ganze Welt in Trümmer sinkt.»

Immer wieder haben die Verteidiger einer religiösen Moralbegründung den heilsamen Druck gepriesen, den der Gedanke an die Heiligkeit Gottes und die von ihm in Aussicht gestellten jenseitigen Folgen auf den Menschen auszuüben vermöge, vor allem in Augenblicken der Versuchung. Wenn seine innerste Natur sich aufbäume und an dem Gebote der Pflicht zu deuteln und zu zweifeln beginne, wenn das betörte Herz als gewandter Sophist alle möglichen Ausreden finde, dann sei nur ein Gesetz von göttlicher Autorität imstande, die erregten Wogen der Leidenschaft zu glätten. Begreiflich, daß primitive Naturen durch einen möglichst «massiven» Hinweis auf den göttlichen Machtwillen eher für die (wenigstens äußere) Erfüllung sittlicher Vorschriften zu gewinnen sind als durch einen Appell an ihre Selbstachtung, dessen Wirksamkeit schon einen höheren seelischen Rang voraussetzt. Daß aber auch die religiös fundierten moralpädagogischen Gedanken *praktisch* kein Allheilmittel gegen sittliche Verfehlungen erzeugen, beweist die Er-

fahrung mit voller Deutlichkeit. Selbst alle Schreckbilder der Hölle und Verheißungen des Himmels vermochten auch in der christlich erzogenen Menschheit nicht den trüben Strom von Verbrechen und Schandtaten aller Art aufzuhalten, weder unter Laien noch unter Priestern und berufsmäßigen «Gottesdienern». Bis auf den Stuhl Sanct Petris wagte sich niedrigste Leidenschaft. Auch hinter heiligem Gewande kann sich das Laster verbergen.

Ohne die Suggestivkraft jenseitig-religiöser Motive — könnte ihr Verteidiger geltend machen — wäre das christliche Zeitalter in weit dunkleren Farben erschienen. Aber ein Fürsprecher moderner, lebenskundlicher Erziehungsmethode würde — bei voller Anerkennung des von der christlichen Pädagogik Geleisteten — erwidern: schlechtere Früchte hätte auch eine rein «natürliche» Unterweisung schwerlich zeitigen können. Man versuche also einmal die Veredelung des Menschengeschlechtes auf neuen, der «Natur» gemäßen Bahnen, deren Vernachlässigung vielleicht gerade die Mißerfolge der zu ausschließlich an «Himmel und Hölle» orientierten Erziehung bewirkte. — *Theoretisch* hat sogar Schopenhauer eingeräumt, es lasse sich keine wirksamere Begründung der Moral denken als die theologische; «denn wer würde so vermessen sein sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen?» Nur werde dieser Wille erst durch den Nachweis seiner Übereinstimmung mit unseren natürlichen moralischen Einsichten beglaubigt. (Grundlage der Moral § 2.)

Durch Vergegenwärtigung des unendlich Heiligen erzieht der biblische Gottesglaube zu sittlicher Gesinnung. Aber er gefährdet deren Reinheit, sofern er den *Lohngedanken* in sich aufnimmt. So enge sind beide in der Vorstellung vieler miteinander verflochten, daß ihnen eine «Moral ohne Gott» als geläutertere, von «Lohnsucht» befreite Form des ethischen Bewußtseins erscheint.

Schon im Buche Sirach (cap. 35, 12) stehen die Worte: «Gieb dem Höchsten, nachdem er dir beschert hat, und was deine Hand vermag, das gieb mit fröhlichen Augen. Denn der Herr, der ein Vergelter ist, wird dir's tausendfältig vergelten.» Zahlreiche Stellen des Neuen Testa-

ments sind auf einen ähnlichen Ton gestimmt. «Freuet euch und frohlocket; euer Lohn wird groß sein im Himmel» (Matth. 5, 12). «Euer himmlischer Vater wird es euch tausendfach vergelten» (Luc. 6, 23). Aber daneben finden sich die von allen lohnsüchtigen Nebenabsichten freien Aussprüche: «Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Matth. 5, 48; Luc. 6, 36). «Dies ist der Wille Gottes: eure Heiligung» (Thess. 4, 3; 1. Petrus 1, 16). In der streng-kirchlichen bereits durch Thomas von Aquino gelehrten Auffassung erscheinen himmlische Glückseligkeit, Gottesgemeinschaft und sittliches Ideal unlösbar verbunden zu dem Begriff des Endzieles (finis ultimus), des höchsten Gutes der beseligenden Anschauung Gottes (visio beatifica Dei). Aber in der Breite des christlichen Lebens pflegte sich dieser Zusammenhang zu lockern, wobei das Lohnmotiv sich in den Blickpunkt des Bewußtseins drängte und alles Tugendstreben ausschließlich oder doch vorwiegend im Hinblick auf himmlische Vergeltung erfolgte. Es wirkte darin eine Stimmung fort, die schon in dem Pauluswort anklingt: «Wenn ich um der Menschen Willen bei Ephesus mit den Stieren kämpfte, was nützt es mir, wenn die Toten nicht auferstehen! Lasset uns essen und trinken und fröhlich sein; denn morgen werden wir sterben!» (1. Kor. 15, 32). Im Banne derselben Denkweise versteigt sich Lactantius ein Kirchenschriftsteller des 3. Jahrh., zu dem Ausspruch: wenn es keine jenseitige Vergeltung gebe, dann sei es weise, schlecht — und töricht, gut zu handeln. Überraschen möchte es, ein ähnlich gerichtetes Wort aus dem Munde Bismarcks zu vernehmen: «Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise, das Seine tun und Jedem das Seine lassen, begreife ich nicht. — Wenn ich nicht Christ wäre, bliebe ich keine Stunde mehr auf meinem Posten. Wenn ich nicht mit Gott rechnete, so gäbe ich nichts auf irdische Herrn. — Warum soll ich mich angreifen lassen und unverdrossen arbeiten in dieser Welt, mich Verlegenheiten und Verdrießlichkeiten aussetzen, wenn ich nicht das Gefühl habe, Gottes wegen meine Schuldigkeit tun zu müssen.»

Eine derartige «Vergeltungstheorie» wird psychologisch verständlich aus der starken Spannung zwischen dem von außen auferlegten Sollen und dem eigenen Wollen. Die menschliche Natur läßt sich nicht vergewaltigen, ohne in irgendeiner Weise auf Umwegen wieder nach ihrem Rechte zu streben. Vor allem der Asket, der sich kasteit und natürlichem Verlangen — auch edlem — entsagt, lebt begreiflicherweise nur von der Hoffnung auf einen jenseitigen Erfolg seines Glücksstrebens. Nur aus solchem Zwiespalt erklären sich jene — für ein an *organische Sittlichkeit* gewohntes Denken — kaum glaubhaften Aussprüche.

Die Erfüllung einer aus dem tiefsten Innern des Menschen geborenen lebendigen Pflicht dagegen wird zu einem Akte geistiger Selbsterhaltung und weist darum den Vergeltungsgedanken weit von sich. So entspricht es dem aristotelischen Satze der nikomachischen Ethik: «Der gute und der glückliche Mensch entstehen zugleich.» Denselben Geist offenbart Spinozas Wort: «Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.» Mit flammender Sprache hat vollends Zarathustra-Nietzsche — ungleich radikaler als Kant, dessen Postulat der Unsterblichkeit nicht ganz frei von eudaimonistischer Färbung ist — jede Spur von Lohnsucht aus dem Bereiche der Sittlichkeit vertrieben: «Ihr wollt noch bezahlt sein, ihr Tugendhaften! Wollt Lohn für eure Tugend und Himmel für Erden und Ewiges für heute haben! Und nun zürnt ihr mir, daß ich lehre, es gibt keinen Lohn und Zahlmeister.» «Ihr liebt eure Tugend wie die Mutter ihr Kind; aber wann hörte man, daß eine Mutter bezahlt sein wollte für ihre Liebe?» «Ich lehre nicht einmal, daß Tugend ihr eigener Lohn ist.» «Trachte ich denn nach Glück? Ich trachte nach meinem Werke.»

Der Grad, in dem ein Mensch jeglichen Wunsch nach aktiver oder passiver Vergeltung von sich weist, ist ein Prüfstein seines seelischen Ranges, seiner inneren Vornehmheit. Das gut gemeinte «Vergelt's Gott!» tut den in diesem Punkte feiner gestimmten Ohren wehe. Eine Sache um ihrer selbst willen, aus ureigenem Drange und innerer Selbstverständlichkeit betreiben, kennzeichnet den schöpferischen Menschen, der auch als sittliches

Wesen von Grund aus allen lohnsüchtigen Nebengedanken, der «Zweckhaftigkeit», abhold ist. Die christlich-kirchliche Sittenlehre in ihrer mittelalterlichen, bis heute fortwirkenden Ausprägung übersah nicht die höhere Vollkommenheit des aus innerer Hingabe zum Guten, aus «Liebe zu Gott» handelnden Menschen. Sie bezeichnete auch ihrerseits Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe als minderwertigere, wenngleich ausreichende Motive zur Sittlichkeit. Eine strengere Auffassung in- und außerhalb des Christentums dagegen versagte dieser zweiten Gruppe von Beweggründen den Anspruch auf sittliche Bedeutung. Sie stimmt zu dem Worte des Angelus Silesius: «Mensch, liebst du Gott den Herrn und suchest Lohn dabei, so schmeckest du noch nicht, was Lieb und Lieben sei.» Jene mildere Beurteilung mochte mit dem psychologischen Prinzip rechnen, daß allmählich Selbstzweck zu werden vermag, was anfänglich nur als Mittel zum Zweck dient. Hiernach konnte ein Christ, der zunächst nur in Erwartung himmlischen Lohnes den Willen Gottes erfüllte, schließlich Geschmack am Guten finden und es dann um seiner selbst willen üben. Gleichwie ein Ichsüchtiger, der seine Werke der Nächstenliebe anfangs nur mit Schielen auf Ansehen und Gunst bei den Mitmenschen vollbringt, allmählich vielleicht eine gewisse Regung der Uneigennützigkeit in sich aufsteigen fühlt.

Während also der jenseitige «Lohn»gedanke die Reinheit der moralischen Absicht zu trüben droht, ist die Idee Gottes als eines *transzendenten Ideals* an sich kein Hemmnis echter Sittlichkeit, aber auch nicht deren notwendige Voraussetzung. Innerhalb der biblischen Denkweise wie des Theismus überhaupt bedeutet Gott nicht nur der letzte Welt*grund*, sondern auch der höchste Welt*zweck*. Als unendliche Vollkommenheit gilt er zugleich als wesenhafte Sittlichkeit, als der ewig tätige Vollzug des Guten, gleichsam als das verwirklichte «gute Gewissen», als ipsa bonitas, wie Augustinus im Anschluß an den Platonismus die Gottheit definierte (zugleich als ipsa veritas, ipsa pulchritudo — als die Wahrheit, Güte und Schönheit «selbst»).

Befremden wird ein gerade im Namen der Moral er-

hobener Einwand gegen solche Idee des vollkommenen Gottes, der bereits von Ewigkeit «ist» und nicht erst auf dem Wege der Entwicklung als ein Ringender «wird». Diese Idee bedeute ein für den Menschen von vornherein unerreichbares Ziel, untergrabe darum seine Tatkraft und Eroberungslust, zumal in Verbindung mit einer einseitig gefaßten Gnadenlehre, welche den Willen zum passiven Empfänger göttlicher Hilfe herabwürdige. In derselben Richtung bewegt sich Zarathustras Wort: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.» Es ist der Ausdruck eines hochgespannten, vielleicht besser: tragisch überspannten Verlangens, in der eigenen Endlichkeit das Unendliche darzustellen. Es verkennt, daß der richtunggebende und aufwärtsziehende Wert eines Ideals nicht an die Möglichkeit seiner völligen Erreichung geknüpft ist. Die Geschichte bezeugt, wie viele Ströme lebendiger Kraft von dem Gedanken an den «dreimal heiligen» Gott ausgingen. Nicht die Vermessenheit, von gleicher unendlicher Vollkommenheit wie Gott zu sein, leitete die christlichen Heiligen, sondern der bescheidenere, aber gleichwohl in seiner Weise von unendlichen Gluten erwärmte und belebte Wille, das Höchstmaß an Vollendung zu erreichen, dessen ihre menschliche Natur überhaupt fähig war.

Leicht aber überzeugt man sich, daß die sittliche Haltung an sich unabhängig ist von dem Glauben an die metaphysische Verwirklichung moralischer Werte in der Gottheit. Wesenhaft ist allem ethischen Streben nur die Richtung auf einen sozusagen in unserer eigenen Brust lebendigen (immanenten) «Gott», auf ein Edelmenschentum, dessen Züge sich zu dem «Göttlichen» als dem Idealbilde unserer Sehnsucht verdichten. Daß der in uns angelegte höhere, «geistige» Mensch den naturhaften immer mehr durchdringe und forme, ist *der tiefste Sinn der Moral* und der zuletzt auf ihr beruhenden Kultur. Darum bildet der *Glaube* an ideale Werte (mag man sie seinen «Gott» heißen oder nicht) die notwendige Voraussetzung sittlicher Lebensführung. Im moralphilosophischen Grunde gottlos («Atheisten») sind mithin nur die Menschen ohne Glauben an ihre eigene und des ganzen Men-

schengeschlechtes «höhere» Bestimmung. Es scheiden sich unter solchem charakterologischen Gesichtswinkel die «Ungläubigen», welche resigniert einer matten Alltäglichkeit und Schlaffheit des bloßen Trieblebens, der «Stofflichkeit» verfallen und jeden Vernunftwillen über sich leugnen, von den «Gläubigen», die einen solchen anerkennen und sich vertrauensvoll in den Dienst des aufsteigenden Lebens begeben. Auf jene ganz allgemeine (nicht, wie vorschneller apologetischer Eifer gerne ausdeutet, christlich-konfessionell bestimmte) Gegensätzlichkeit zielt auch jenes Wort Goethes: das «eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind», bleibe der *Konflikt des Unglaubens und Glaubens.* Alle Epochen, in welchen der Glaube herrsche, «in welcher Gestalt er auch wolle», seien glänzend herzerhebend und fruchtbar für die Mitwelt und Nachwelt.

Auch ein im kirchlichen Sinne Ungläubiger kann demnach von einem starken *Lebensglauben* an die Vervollkommnung seiner selbst und der Gattung erfüllt sein. Unter den sogenannten Gottesleugnern, welche (von dem ehrwürdigen Heraclit bis zu den ihm Geistverwandten unserer Tage) den Weltgrund nicht als bereits verwirklichte Vollkommenheit deuten, begegnen energische Verfechter des im Gottesbegriff enthaltenen sittlichen Zweckgedankens. Auch die vielgescholtenen «Ungläubigen» moderner Wissenschaft und Kultur erweisen sich als Träger einer starken, diesseitig gerichteten Glaubensenergie. Mit kühnem Entdeckermute dringen sie in die Tiefen des Universums vor und erobern die Welt geistiger Werte. Dabei können sie in den als religiöse Symbole verstandenen Dogmen und Sakramenten des Christentums eine Quelle sittlicher Erbauung finden, ohne sich zu deren metaphysischen Grundlagen zu bekennen. Der Ideengehalt der Feier des katholischen Meßopfers pflegt Unzählige zu erheben, welche Beethovens Missa solemnis auf sich wirken lassen, ohne den buchstäblichen Kirchenglauben zu teilen. Wer sich mit überlegener Geisteshaltung von vermeintlich veralteten religiösen Lehren abwendet, bedarf ernster Selbstprüfung, ob ihn nicht vielleicht die Vertreter des Alten an sittlicher Kraft und

innerer Geschlossenheit der Lebensführung um Vieles übertreffen. Sonst möchte ein solcher Gefahr laufen, mit der «Moral ohne (transzendenten) Gott» auch den Sinn für das «Göttliche» in der eigenen Brust zu verlieren, bei allem billigen Spott über die «Geburt aus Maria der Jungfrau» (das incarnatus ex Maria virgine) auch die Ehrfurcht einzubüßen vor der darin verborgenen Idee einer Geburt aus göttlichem Geiste (ex Deo natum), bei aller intellektuellen Absage an Auferstehung und Himmelfahrt Christi die eigene geistig-sittliche Erneuerung, den Aufstieg seines inneren Menschen zu vergessen und damit zugleich einen Heiligen Geist der Wahrheit und Lauterkeit von sich zu weisen. Solche Gedanken drängen sich besonders an hohen Festtagen angesichts jener Bildungsphilister auf, die sich erhaben dünken über «christlichen Aberglauben», ihre eigene Leere aber nur durch ungeistigen Genuß auszufüllen wissen. Weitblickende und großzügige Anhänger des alten Glaubens werden darum — trotz aller Vorbehalte — außerkirchliche Bestrebungen willkommen heißen, die in ihrer Weise der Verflachung und Veräußerlichung des Lebens zu steuern, durch positiven Aufbau die bloße Verneinung zu überwinden streben.

Auch an alten Glaubensformen und Inhalten kann sich ein inneres Wachstum des Menschen entzünden. Jeder aufwärts Gerichtete wird es dankbar bezeugen, der auf einer früheren Entwicklungsstufe seines Lebens mit Inbrunst sich ihnen ergab. Aber wenn er später eines höheren Grades der Erleuchtung gewürdigt wurde, lernte er menschliche Grundwerte von kirchlich-biblischen Sonderformen, wesenhafte Antriebe zur Höhe von ihren (im Recht verstandenen Sinne) zufälligen Gestalten trennen, nicht diese, sondern jene als letzten Endes entscheidend begreifen. Eingedenk bleibend, wieviel die Vorbereitung auf eine sakramentale Handlung wie die Beichte zu seiner inneren Reinigung beitrug, was er in den weihevollen Augenblicken innigen Gebetes an Besinnung auf die Edelkräfte, die idealistischen Grundenergien seines Wesens gewann, welche Ausweitung zu unendlicher Liebessehnsucht seine Seele im eucharistischen Erlebnis erfuhr, wieviel persönlichkeitsformende

Kräfte in allen diesen religiösen Übungen für ihn beschlossen lagen, — alles dieses in Dankbarkeit sich vergegenwärtigend, wird er gleichwohl die vielen schädlichen Nebenwirkungen solcher endlichen Formen und Methoden nicht verkennen und noch weniger künftige Erziehungswege auf vergangene festlegen. Aber lernen wird er bereitwillig auch von älterer Erziehungsweisheit, wo immer sie ihm entgegen tritt. Nur eine ungeschichtliche und unpsychologische «aufklärerische» Denkweise (im schlimmen Wortsinne) besitzt kein Verständnis dafür, daß auch in verstandesmäßig fragwürdigen Formen sittliche Grundwerte aufbewahrt und vermittelt werden können. (Es erübrigt sich zu bemerken, daß hiermit keine Verewigung solcher Formen befürwortet wird.) Als Träger ethischer Werte leisten auch heutigen Tages noch die kirchlichen Gemeinschaften ein wichtiges Stück Volkserziehung, wenn gleich mit Mitteln, die — von unserem Standorte aus gewertet — in mehr als einer Hinsicht unzulänglich sind. Wer die alten sittlichen Hochziele oder die Wege zu ihrer Verwirklichung oder beides verwirft und sich nicht mit gleicher Hingabe um neue bemüht, ist ein Dilettant der Lebenskunst und hat sein Anrecht auf ernsthafte Würdigung verwirkt. Denn besser: in unzulänglicher, vergänglicher Sonderform wertvolle Grundformen pflegen als mit der Absage an jene auch die Sorge um diese einbüßen. Wertvoller ein guter, aufrichtiger Christ und Kirchengläubiger als ein halber, schlechter Freigeist und «Ungläubiger», der zur Freiheit nicht berufen, in bloßer Verneinung verharrt. Das Beste und Höchste (wiederum von unserer Grundanschauung aus gesehen): die Aufbewahrung menschlicher Grundwerte in fortgeschrittenen Formen, welche dem eigenen Kulturgewissen gemäß sind.

Von höchster Warte gesehen, sind es nur Grundformen und Grundmotive, nicht deren wechselnde Erfüllungen, welche wesenhafte Schranken unter den Menschen aufrichten. Strittig mag dabei im Einzelfalle sein, wo jene beginnen und diese aufhören. Der Grundform nach bildet die Religion zwar nicht, wie sich zeigte, die notwendige *Voraussetzung*, wohl aber den organischen *Abschluß* der Moral, sofern diese sich ihrer selbst voll bewußt wird.

Wie verschieden im einzelnen die Begriffsbestimmungen der Religion lauten mögen, ihrem Kerne nach besagen sie die lebendige Beziehung des Menschen zum tiefsten Grund und höchsten Zweck der Wirklichkeit, seine innere Stellungnahme zu Wesen und Sinn des Weltganzen, kurz: sein «Verhältnis zu Gott». Leicht läßt sich nun aufdecken, daß die sich selbst begreifende Moral — ohne in Gott und Religion zu gründen — umgekehrt von sich aus zu einer religiösen Ausweitung und Ausdeutung führen muß. Dabei ist aber nicht jene Annäherung an den biblisch-theistischen Standort notwendig, wie sie Kant vollzog, der unter Religion «die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote» verstand, dagegen die Begründung der Moral auf Religion verwarf und in seiner Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft den Satz aussprach: «Alles, was der Mensch außer dem guten Lebenswandel noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist Afterdienst Gottes» («statutarischer Afterdienst», wie er an anderer Stelle sich ausdrückt). Außerhalb des sittlichen Geistes wird nach einem ähnlich gerichteten Worte Hegels «wahrhafte Religion» vergeblich gesucht. Diese sei nichts anderes als «denkende Sittlichkeit».

Moral heißt das Wissen um unsere normative Bestimmung und der tatkräftige Wille zu ihrer Erfüllung. Als solche trägt sie keimhaft in sich die Beziehung auf das All, auf «Gott» oder, wie man sonst die Idee des Weltganzen benennen will. Gelangt sie nämlich zu ihrer Selbsterfassung, wird sie ihres eigenen Wesens inne, so erkennt sie als ihre erste Voraussetzung das *Vertrauen* in die kosmische (bzw. metakosmische, «metaphysische») Möglichkeit der Auswirkung unseres Normbewußtseins, den Glauben an eine «Weltordnung», in welche sich die «sittliche Ordnung» auf irgendeine (wenngleich uns im einzelnen verborgene) Weise einfügt. Mit solchem Glauben verbindet sich ein Gefühl der *Abhängigkeit* von dem gegebenen «Stoff», zugleich ein Gefühl der *Ehrfurcht* von den Normen, welche nach seiner Gestaltung drängen. Darin aber liegt eine *unendliche* Aufgabe beschlossen. In keinem Augenblick fühlt sich der sittlich strebende Mensch am Ziele seiner Vollendung. So erklärt es sich,

daß auch die in ihm schlummernde *Sehnsucht* nach Darstellung seines ideellen («höheren») Selbst gleichsam in unendlicher Melodie erklingt. Das Verlangen der Gläubigen nach dem jenseitigen Himmel, nach einer «Ruhe in Gott» (quies in Deo, wie der seit Augustinus berühmtem Wort immer wiederkehrende Ausdruck lautet) erscheint in seinem psychologischen Wesen als das Sehnen nach einem möglichst ungetrübten Bei-sich-selbst-sein des Geistes, nach einem Einklang unserer Natur mit sich und dem kosmischen Ganzen («Gott»), nach einem Gleichgewicht von Seele und Welt.

So ausgedeutet, mündet also die Moral in irgendwelche *All-Anschauung*, — gleichgültig, ob man für diese den Namen Religion in Anspruch nimmt oder nicht. *Irgendein Gottesgedanke bildet demnach die höchste Aufgipfelung des sittlichen Bewußtseins.* Die besondere Idee Gottes als einer geistig-sittlichen, unendlich heiligen Persönlichkeit entsteht durch personifizierende Übertragung unseres ethischen Ideals auf den Weltgrund, ohne damit schon ihre «methaphysische» Gültigkeit zu erweisen. Kants praktischer Vernunftglaube und «moralischer Gottesbeweis» beanspruchte nach seinem eigenen Geständnis nur «moralische», nicht «logische Gewißheit». Er spiegelt die in christlich-pietistischer Erziehung gründende seelische Struktur seines Urhebers deutlich wieder. Für Kant selbst war, wie er bekennt, der «Glaube an einen Gott und eine andere Welt» mit seiner moralischen Gesinnung so verwebt», daß er so wenig jene wie diese einzubüßen besorgte. Vielleicht drängt ganz allgemein das ethische Bewußtsein von sich aus zu einer Deutung des Weltgrundes im Sinne einer sittlichen Persönlichkeit (ungeachtet aller sonstigen Fragwürdigkeiten dieser Denkweise), um in geistiger Gemeinschaft mit und in steter Orientierung an ihm zu höchster Entfaltung zu gelangen. Irgendwelche Auseinandersetzung mit ihrem «Gott», vor dem sie sich verantwortlich fühlten, bildete das Anliegen aller «Gewissenhaften», zumal derer, die ein großes Menschheitswerk unternahmen und es gleichsam in dem Herzen des Daseins, dem Willen des «Höchsten», dem Genius des Lebens zu verankern strebten.

Gott als Schöpfer, Hüter, Vergelter und transzen-

dentes Ideal des Gewissens erwies sich als eine Idee, derer die Moral nicht unbedingt zu ihrer *Grundlegung* bedarf. Aber als krönender *Abschluß* des sittlichen Lebens beansprucht der Gottesgedanke (seinem allgemeinsten Kerne nach) ein unveräußerliches Recht. Nur in ihrer letzten (vierten) Ausdeutung also verlangt die Formel «Moral ohne Gott» nach Überwindung durch eine vertieftere Denkweise.

Über den Umkreis theoretischer Fragestellung hinaus gewinnt unser Gegenstand *praktische* Kulturbedeutung in der pädagogischen Reformbewegung des gegenwärtigen Zeitalters, in dem Kampfe um die Schule. Heftig befehden sich die Anhänger des überlieferten dogmatisch-konfessionellen, schon das Kind zum «Bekenntnis» nötigenden Religionsunterrichtes und die Fürsprecher eines konfessionslosen —, darum nicht ohne weiteres religionslosen — «weltlichen Moralunterrichts». Eine solche (biologisch, soziologisch und geschichtlich orientierte) praktische *Lebenskunde*, eine dringliche Forderung der immer mehr diesseitig gerichteten Neuzeit, strebt nach Aufdeckung und Pflege aller natürlichen Antriebe zum Sittlichen. Sie sucht durch Vergegenwärtigung hoher Vorbilder aus dem ganzen Umkreise der Religions- und Profangeschichte durch Unterweisung in den Grundgeschehen des Einzel- und Gemeinschaftslebens, sowie durch die Erinnerung an eigene Erfahrungen und Erlebnisse die Freude an der Läuterung des Charakters, an geistig-sittlichem Wachstum, am «Rechttun», an der Veredelung aller Naturtriebe, kurz: an der *Heiligung des Lebens* in dem werdenden Menschen zu wecken und so natürliche Motive zur Überwindung des Niedrigen zu schaffen. Ein uneingeschränktes auf unbedingte Redlichkeit eingestelltes Fragerecht bei den ethischen Besprechungen hilft das Interesse der Kinder an der individuell wie sozial gleich bedeutsamen *Charakterbildung* fördern. Einem solchen, von der kirchlichen Unterweisung getrennten Moralunterricht eignet noch der besondere soziale Vorzug, daß er eine gemeinsame Erziehung aller Kinder des Volkes in den Angelegenheiten des Gewissens herbeiführt und dadurch den gemeinsamen Unterricht in den Gegenständen des Wissens bedeutungsvoll ergänzt.

Als obligatorische Einrichtung besteht ein derartiger Unterricht bereits in Frankreich, Italien und Japan, als fakultative in England und Amerika; erst vereinzelt durchgeführt, wenngleich in wachsender Ausdehnung begriffen ist er in Deutschland. Der in München im Auftrage der dortigen freireligiösen Gemeinde bereits mehrere Jahre erfolgreich erteilte «konfessionslose Moralunterricht» wurde schließlich auf Betreiben der Gegner wieder untersagt, seit der Revolution abermals freigegeben.

Dieser Widerstand ist ebenso heftig wie von kirchlich-dogmatischen Voraussetzungen aus begreiflich. Für die Anhänger des strengen Offenbarungsglaubens gibt es nur Eine wahre Religion, nur Eine pädagogische Sorge, sie möglichst frühzeitig und nachhaltig in die Kindesseelen einzusenken. *Simultan*(Gemeinschafts-)*schulen* erscheinen darum namentlich katholischer Denkweise als eine Gefährdung solchen hohen Gutes. Sie verharren in religiöser Duldsamkeit und «Gleichgültigkeit» («Indifferenz»), die sich leicht bis zur Abneigung steigert und dadurch der Orthodoxie vieles, dem «Liberalismus» dagegen nichts nimmt. Die Gefahr der Ansteckung durch das moderne Gift ist, wie namentlich die katholische Kirche zutreffend wittert, für ihre Gläubigen ungleich größer als umgekehrt. Daher ihre immer wieder erneute Absage an die «gemischten» (paritätischen) Schulen, die «neutrale Laienschule» (Ecclesia semper scholas quas appellant mixtas vel neutras aperte damnavit schrieb Leo XIII. am 8. Februar 1884 an die französischen Bischöfe, die sich ihrerseits zu wiederholten Malen, wenngleich vergeblich, gegen die Einführung des «weltlichen» Moralunterrichtes (l'enseignement moral et civique) wandten, ohne zu verhindern, daß die Lehrbücher dieser Richtung in mehr als hundert Auflagen Verbreitung fanden.

Die angeblich schlechten Erfolge der weltlichen Schule in Frankreich, die dort stetig zunehmenden Jugendverbrechen bilden einen beliebten Einwand auf Seiten der Verteidiger des alten Religionsunterrichtes. Genauere Untersuchungen auf Grund der Akten an den Gerichtshöfen von Bordeaux ergaben, daß unter der verbrecherischen französischen Jugend sich 2—3 mal mehr Analphabeten befanden als unter der regulären (Lapie).

*

Zugleich belehrten sie über die schlechte wirtschaftliche Lage bei den Eltern der betreffenden Kinder. Diese Feststellung verbietet es, die wachsende Jugend*kriminalität* in Frankreich ohne weiteres durch die weltliche Jugend*erziehung* zu erklären; um so mehr, als auch in Deutschland trotz der konfessionellen Schule die Zahlen jugendlicher Verbrecher von Jahr zu Jahr gestiegen sind. Überhaupt mahnen die statistischen Ziffern auch bezüglich Kriminalität und Religionsbekenntnis zu äußerster Vorsicht und Besonnenheit. Vorschnelle Betrachtung leitete häufig aus der in manchen Provinzen objektiv stärkeren Beteiligung der «Katholiken» an der Kriminalität einen Schluß auf die katholische Religion ab. Gegen solches verallgemeinernde Verfahren zeugt schon die verhältnismäßig geringe Kriminalität des streng katholischen Münsterlandes. Wirtschaftliche Notlage und sonstige soziale Umstände, auch Rasse-, Bildungs- und Stammesfaktoren wirken weit entschiedener bei diesen Dingen mit als die (vielleicht überhaupt nur äußere) Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession. Darum wäre auch die relativ geringe Beteiligung der «nichtkirchlichen» Bürger an der Kriminalität keineswegs ohne weiteres ein «wissenschaftlicher» Beweis dafür, daß die «Nicht-Kirchlichen das beste Bürgermaterial darstellen».

Die Zeit wird die Fruchtbarkeit des Prinzips lehren und darüber entscheiden müssen, ob eine «Moral ohne Gott», eine «weltliche» diesseitig gerichtete Erziehungsmethode die Probe ihrer Lebensfähigkeit zu bestehen vermag. Auch in Zeiten der religiösen Erziehung, einer allein herrschenden «Moral *mit* Gott» hat es nicht gefehlt an Unmoral aller Art. Vielleicht ist die Hoffnung nicht unbegründet, daß eine sich immer mehr auf natürlichen Grundlagen aufbauende Erziehung edlere Früchte am Baume der Menschlichkeit reifen läßt.

Der lebenskundlich ausgerichtete Kampf mit der ethischen Normwidrigkeit besitzt eigentümliche Vorteile vor eine allzu abstrakt-religiösen (transzendenten) Einstellung auf Überwindung des Bösen. Er gründet sich auf die ursächliche Erforschung der seelisch-leiblichen Natur des Einzelmenschen (konkrete Kausalanalyse), auf Naturgesetze des menschlichen Wesens, die kein

«übernatürliches Gnadenmittel» aufzuheben vermag. Fromme «Erbauung» ist schön, kann erhebend wirken und «gute Früchte» bringen. Aber, wenn sie nicht mit realen, lebensgesetzlichen Mitteln rechnet, so wirkt sie nicht aufbauend, sondern abbauend. In diesem Sachverhalte gründet die so häufige Wirkungslosigkeit bloßer «Predigt». Je mehr die ethische Unterweisung, je mehr zugleich das Streben nach Beseitigung ethischer Defekte sich auf der Erkenntnis menschlicher Lebensgesetze aufbaut, um so größer die Aussicht auf den «sittlichen Fortschritt» des Menschengeschlechtes. Dieser verlangt nicht nur «gute Herzen» und «edle Gesinnung», auch klare Köpfe», erleuchtetes Denken und tatkräftiges Wollen. Beides aber entsteht nicht aus Nichts, sondern aus ganz bestimmten seelisch-leiblichen Bedingungen, auf deren «reale» Beeinflussung sich darum alle erfolgreiche Selbst- wie Fremderziehung richten muß. Wer ohne «böse Absicht», erfüllt von reiner sittlicher Gesinnung gegen Lebensgesetze verstößt, wird gleichwohl in die unentrinnbare und unerbittliche Naturkausalität des organischen Geschehens verstrickt. Dies könnte man die Tragik des religiösen Menschen (wenigstens eines gewissen Typus) nennen, daß sein inbrünstigstes Flehen um das Gelingen einer Tat und unermüdliches Streben nach Vollendung wenigstens äußerlich erfolglos bleiben muß, solange es den unaufhebbaren Naturgesetzen widerstreitet. Die Mutter, die den Himmel mit heißen Gebeten für das Wohl ihres Kindes bestürmt, ihm aber aus Unkenntnis der Lebensgesetze unzweckmäßige Nahrung reicht und die natürlichen unersetzbaren Wohltaten von Licht und Luft vorenthält, muß mit ihrer wirklichkeitsfremden («phantastischen») Sittlichkeit das erhoffte Ziel verfehlen.

Der innere Wert des «guten Willens» als solchen, der bloße Gesinnungswert, bleibt von äußeren Mißerfolgen unberührt. Doch erweist er sich nur als Teilwert im Systeme menschlicher Werte überhaupt.

Auch die religiöse Moralpädagogik und Moraltheologie kann sich solchen Erwägungen nicht ganz verschließen. Auch sie hat anerkannt, daß das bloße Gebet: «Von den Anfechtungen des Satans erlöse uns, o Herr,» nicht immer

ausreicht. Die Pastoral-Medizin, eine im 19. Jhrh. der katholischen Theologie eingegliederte Disziplin, beruht auf der Einsicht, daß die «Seelsorge» des Beichtstuhles bei vielen ethischen Störungen, vor allem bei solchen des geschlechtlichen Gebietes, über sich hinaus in das Sprechzimmer des Arztes weist. Dieser Fall aber ist gleichsam ein Gleichnis der allgemeinen Ergänzung und Vertiefung (um nicht zu sagen: Ersetzung), welche der abstrakt-religiöse Gottesgedanke im Sinne einer lebenskundlichen Morallehre und Moralpädagogik erfährt.

Fünftes Kapitel

Soziologie der Gottesgemeinschaft

Religion dünkt manche eine bloße Angelegenheit des inneren Menschen. Und sicher gibt es kaum etwas, dessen Feinheiten schwerer faßbar sind als die Gemeinschaft einer differenzierten Seele mit ihrem «Gott». Gleichwohl gehört die religiöse Provinz auch dem sozialen Gebietskreise an. Schon in ihrem Ursprung.

Soziales Leben beruht auf dem Empfangen und Erzeugen von Bewußtseinsveränderungen im Verkehr mit Wesen unserer Art. Dies ist zumeist eine Wechselwirkung unter Lebenden. Aber auch die einseitige Beziehung zwischen einem Gliede der sichtbaren sozialen Zusammenhänge und einem nur vorgestellten Abgeschiedenen — wie zwischen dem Kinde und seinen toten Eltern — darf im weiteren Sinne als sozial gelten. Ein solches Verhältnis besteht auch in den Fällen, in denen die Soziologie von einem *animistischen Gesellschaftsbewußtsein* redet. Die Seelen Verstorbener bleiben nach primitiver Anschauung in einem unsichtbaren Verkehr mit Überlebenden. Vor allem der Geist solcher, die einst in der sichtbaren sozialen Gruppe eine Führerrolle einnahmen. Der so entstehende Heroenkult weist im Prinzip dieselben Züge auf, wie die Verehrung der guten und bösen Dämonen, die man in sichtbaren Gegenständen verborgen oder doch in besonderer Weise mit ihnen verknüpft wähnt. Tabu und Fetisch werden heilig gehalten, um mit Hilfe ihrer die Gunst der unsichtbaren Wesen zu gewinnen. Durch Gebete und Opfer sucht man das Bewußtsein niederer wie höherer Gottheiten zu beeinflussen.

Solche metaphysischen Vorstellungen, an welche die Religion in ihren Anfangs- wie Höhestadien in formal gleicher, wenn auch inhaltlich sehr verschiedener Weise

geknüpft erscheint, rufen bestimmte Gebräuche, Riten und Kulte sozialen Charakters hervor. Sie strahlen dadurch auf die sichtbare Gemeinschaft der Menschen aus, nachdem sie zuvor bereits einer seelischen Verbindung mit unsichtbaren Wesen als Stütze dienten. So wurde die Religion auch in ihren *Auswirkungen* zu einem wichtigen Faktor des sozialen Lebens. Gemeinsame Religion bedeutete eines der stärksten Bindungsmittel unter den Menschen. In demselben Kulte erlebten sie die Zugehörigkeit zu einem größeren Verbande, fühlten sie sich über ihr individuelles Dasein hinausgehoben und erfuhren dadurch eine Steigerung ihres persönlichen Kraftbewußtseins.

Innerhalb eines größeren oder kleineren Verbandes selbst warf die Unterordnung aller Glieder unter dieselben Gottheiten ein versöhnendes Licht auf die sozialen Unterschiede und Gegensätze, die das irdische Dasein in sich schloß und forderte. Diese Folge zeitigte vor allem auf höherer Entwicklungsstufe der direkt ausgesprochene Gedanke, daß «vor Gott alle Menschen gleich» seien. Ob Herr oder Knecht, arm oder reich, gelehrt oder ungebildet — Gott sieht nicht, wie die christliche Lehre mit voller Deutlichkeit aussprach, auf das Ansehen der Person. Die Praxis des Kirchenlebens freilich ließ auch an heiliger Stätte die soziale Über- und Unterordnung nicht völlig verschwinden. Priester und Prediger heben sich schon äußerlich als Träger gewisser Amtshandlungen von der Gemeinde ab. Im Namen Gottes und seines Gesandten Christi beanspruchen sie zu den Gläubigen zu reden, sie zu segnen und zu trösten. Aber auch die sozialen Besitz- und Rangverhältnisse innerhalb der Gemeinde spiegeln sich mehr oder weniger deutlich wieder in der lokalen Anordnung der im Gotteshause Versammelten. Dennoch gibt es hier Erscheinungen, die jene völlige Gleichgültigkeit (Indifferenz) des religiösen Gedankens gegenüber sozialer Rangordnung hervortreten lassen. Ein anschauliches Beispiel bietet die christliche Abendmahlsfeier. Hier kniet der Proletarier neben dem Kapitalisten, der Untergebene neben dem Herrn. Hier verblassen die Unterschiede der Bildung vor dem «ewigen Lichte».

Eine weitere soziale Bedeutsamkeit leitet sich her aus der Mannigfaltigkeit der Religionen. Unterschiede im religiösen Erleben erzeugen scharf sich abgrenzende Gemeinschaften. Es entstehen — in einem Bilde geredet, das wie kein zweites soziologischer Veranschaulichung dient — religiöse «Kreise». Sowohl innerhalb der ganzen Menschheit wie spezieller völkischer und politischer Verbände. Die Tendenz zu religiösen Spaltungen wächst, wie die Geschichte bezeugt, mit zunehmender Differenzierung, die auch sonst das ursprünglich Ungeschiedene und Einheitliche zu zerlegen pflegt, um es nach Möglichkeit wieder in höherer Einheit zu verbinden. Diesem zweiten Moment entsprang die Sehnsucht nach einer umfassenderen Einheit, das Ideal des Einen Hirten und der Einen Herde, das Ziel einer Menschheitsreligion. Man kann den Expansionstrieb der großen Weltreligionen als *religiösen Imperialismus* bezeichnen.

Ist Religion nach einer alten Definition das Verhältnis des Menschen zu «Gott», so bestimmt sich die religiöse Verschiedenheit entweder nach dem verschiedenen Inhalt der Gottesidee oder nach der Besonderheit der Beziehung zu demselben Gott. Beide Möglichkeiten schließen eigentümliche *soziologische* Folgen in sich. Dies alles läßt sich plastisch veranschaulichen an der gegenwärtigen kritischen Religionslage, die nicht nur irgendeine spezielle Konfession betrifft, sondern eine internationale Erscheinung bedeutet. Überall gärt es. In Europa wie Amerika, im Christentum wie im Buddhismus streben neue Bildungen zum Lichte. Bald möchten sie das Überlieferte nur «reformieren», bald ein völlig Neues an seine Stelle setzen.

Die Krisis selbst liegt am Tage und ist in gewissem Sinne bereits historisch geworden. Weniger erkannt ist ihre Beziehung zum Gottesbegriff und die hierin liegende soziologische Bedeutung. Tieferes Eindringen in die religiöse Lage unserer Zeit macht deutlich, daß auch heute noch die Gemeinschaftsbildung durch den Inhalt des Gottesbegriffs entscheidend bestimmt wird.

Der überweltliche, «unendlich vollkommene Gott», der «Schöpfer Himmels und der Erden» ist die metaphysische Idee, in der sich Judentum und Christentum begegnen.

Wie verschieden aber ist bei beiden die nähere Ausprägung dieser Idee, wie verschieden sind die Elemente, die sich um sie lagern! Schon diese Verschiedenheit führte zu einer soziologischen Abgrenzung. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich innerhalb des Christentums. Alle christlichen Konfessionen und Sekten beten zu demselben Gott. Aber sie umhüllen sich beim Gebete gleichsam mit verschiedenen Gewändern, welche, trotz der Gemeinsamkeit der Grundidee, die soziologische Selbständigkeit der einzelnen Gruppen zu symbolischem Ausdruck bringen. Schon die theoretische Stellung zum Gottesproblem begründet einen wesentlichen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus. Während hier der Glaube ganz auf sich selbst, auf innere lebendige Gewißheit gestellt ist, soll er dort eine vernünftige Rechtfertigung in philosophischen Beweisen für das Dasein Gottes finden. Wie wichtig dem Katholizismus dieser durch Konzilsentscheidung festgelegte (sanktionierte) Anspruch ist, offenbart seine Stellung zu den «modernistischen» Bestrebungen. Die katholische Organisation schließt bereits jeden von sich aus, der die Möglichkeit einer allgemeingültigen (wissenschaftlichen) Metaphysik, speziell der theistischen, d. h. die «sichere» Erkennbarkeit und «Beweisbarkeit» Gottes durch das «natürliche Licht der Vernunft» bezweifelt oder gar in Abrede stellt. Der Kampf Pius X. wider den Modernismus bedeutete die Ablehnung eines Agnostizismus hinsichtlich der Gotteserkenntnis. Er wandte sich zugleich gegen eine Immanenzlehre, die das Gefühl und Unterbewußtsein, nicht irgendeine äußere Offenbarung als den Quell aller Religionen ansieht, in den Dogmen nichts als den intellektuellen Niederschlag und Symbole jenes beständiger Entwicklung unterworfenen Gefühls erblickt[1].

So dringt der *Katholizismus* in der Stellung zum Gottesproblem auf Reinerhaltung der ihm eigentümlichen Lehre innerhalb seiner Gemeinschaft, um sie gegen moderne Strömungen abzuschließen. Der *Protestantismus* kennt seiner Grundidee nach kein von Gott eingesetztes unfehlbares Lehramt, das als absolute Norm religiöser

[1]) *J. M. Verweyen*, Philosophie und Theologie des Mittelalters, die historischen Voraussetzungen des Antimodernismus, 1911.

Wahrheiten zu gelten hätte. Gleichwohl zeitigten praktische Bedürfnisse auch in der protestantischen Kirche gewisse Satzungen, auf die ihre Diener verpflichtet werden. Der «Oberkirchenrat» als eine dem Geiste der römischen Kirche verwandte Aufsichtsbehörde besorgt, daß seine Prediger nicht die von ihm festgesetzten Grenzsteine nach subjektivem Gutdünken verrücken — forderte den ihm allzu kühn erscheinenden Verkünder eines «Fröhlichen Glaubens» vor sein Forum. Schon *Jathos* Gottesbegriff glaubte er innerhalb der Grenzen evangelischer Lehre nicht dulden zu dürfen.

Dieser Prediger verkündete einen «Gott der Kraft», den er als «ewiges Werden» begriff, als unendliche Entwicklung des Weltalls und in allen Lebensäußerungen der Welt spürte. Er nannte ihn das «ewig Fließende», «das Bewegliche» und sah keine Kluft zwischen ihm und der Welt. In der Eigenart seiner Lebenskraft, in dem Glauben an sich selbst werde der Mensch seines Gottes inne. — Die christliche Theologie dagegen war gewohnt, Gott den «ewig Unwandelbaren» zu nennen, der mit seiner Kraft zwar aller geschöpflichen Veränderung innerlich gegenwärtig, selbst aber als ewige, in sich vollendete Persönlichkeit dem Strome der Entwicklung entrissen blieb, der beim Propheten Maleachi das Wort von sich sprach: «Ich bin der Herr und wandle mich nicht.» Der jüdisch-christliche Gott ist als unendliche Schöpferenergie außerstande, durch sein eigenes Geschöpf irgendeinen Zuwachs an Kraft zu erfahren. Daß wir seine Zeugungskraft verstärken und vertiefen im Sinne Jathos, ist eine Zumutung, die der unendlich vollkommene «Gott», das «ens perfectissimum», von sich weisen müßte. Der Gott, der sich erst im menschlichen Ich personifiziert, ist wesensverschieden von jenem «Vater im Himmel», der als selbstbewußte Persönlichkeit sich den Gebeten seiner Gläubigen gnädig neigte. Dieser Christengott wirkt zwar das Gute, aber das Böse stammt aus der sündigen, «freien» Willensrichtung des Menschen. Jatho dagegen sieht auch in dem Bösen eine immanente Äußerung des nie rastenden «göttlichen Weltwillens zum Leben», der in sich selbst nicht nur ein «ewiges Ja», sondern auch ein «ewiges Nein» trägt. «Auch die Verneinungen, welche du seinem

Wachsen in dir entgegenstellst, stammen von ihm.» Und: «Wer alle Menschen erkannt und verstanden hätte, der hätte Gott erkannt und verstanden» — auch diese Formel stimmt nicht zu dem überlieferten Christengott, dessen Erkenntnis sich nicht in der endlichen Menschheit erschöpft.

Ein evangelischer Theologe bemerkte, Jathos Gott habe eigentlich gar kein selbständiges Leben. Er regiere nicht wie eine Majestät in einem eigenen großen mächtigen Palast, er laufe immer nur in den Hütten der Menschen und auf irdischen Pfaden herum. Jathos Anwalt vor dem Oberkirchenrat entgegnete auf diese Beschuldigung: der Gott, der in keinem Palaste wohne, sondern in den Hütten der Menschen wandelt, sei der Gott Jesu und kein anderer: «Es ist unsere Ehre, daß wir ihn so verkündigen (Traub).» Indes, der Nachdruck jenes Einwandes liegt auf dem «Nur». Zwar tritt der Gott Jesu in den Hütten der Menschen und auf irdischen Pfaden empirisch in die Erscheinung, doch ist er außerdem noch der transzendente Vater im Himmel seiner Überweltlichkeit nach derselbe, wie er in den Psalmen gepriesen wird. Gerade diese Überweltlichkeit aber ist es, die in Jathos Predigt gänzlich verblaßt und den Widerstand der christlichen Orthodoxie heraufbeschwor. Demgegenüber erinnern Jathos Freunde an den verwandten Gottesbegriff Herders und Schleiermachers, die doch beide zu ihrer Zeit unbehelligt in der evangelischen Kirche wirken durften. Trotz der pantheistischen Abschwächung der christlichen Gottesidee schloß die evangelische Kirche Herder und Schleiermacher nicht von ihrem Predigeramte aus. Sie duldete damit eine geistige Richtung, deren innere Logik heute die Fürsprecher größerer kirchlicher Freiheit für ihre Bestrebungen in Anspruch nehmen.

Die in die Weiten «stürmende Leidenschaft um Gott», die man Jatho nachrühmte, seine Leidenschaft um das «Werden, das Leben, die Entwicklung des Weltalls» erfüllt auch die Anhänger einer neuen antikirchlichen, monistisch gerichteten Gruppe. Größer als dem ersten Blick erkennbar, ist die *Verwandtschaft Haeckels* und *Jathos* in *ihrer Gottesidee*. Das einige, höchste «Welt-

wesen» nimmt auch im Glaubensbekenntnis des Jenaer Naturforschers die erste Stelle ein, in der Form einer ewigen und unendlichen Substanz, die «lebt und webt in allen Dingen» und sich uns in den Naturgesetzen offenbart, vor allem aber in den geistigen Schöpfungen des Menschen: «Das Wahre, das Gute und das Schöne, das sind die drei hehren Gottheiten, vor denen wir anbetend unser Knie beugen; in ihrer naturgemäßen Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung gewinnen wir den reinen Gottesbegriff. Diesem dreieinigen Gottesideal, dieser neuen naturwahren Trinität des Monismus wird das herannahende zwanzigste Jahrhundert seine Altäre bauen.» Ohne Mühe läßt sich der Inhalt solcher Formeln in der Predigt Jathos wiederfinden, der selbst diese Übereinstimmung, ungeachtet der Überzeugung von der Entwicklungsfähigkeit seiner Kirche, nicht zu verbergen pflegte. Der Gründer der monistischen Organisation und der Befürworter des kirchlichen Liberalismus bekennen sich zu dem pantheistischen Gedanken: «Gott und Welt sind ein einziges Wesen» (Haeckel). «Wir sehen keine Kluft mehr zwischen Gott und der Welt und keine Unterschiede des Wesens» (Jatho). Beide reden von einer ewigen Entwicklung des Einen höchsten Wesens, das sie lediglich verschieden benennen. Der Naturforscher fordert Ehrfurcht vor der unendlichen Substanz, deren eigentliches Wesen uns immer wunderbarer und rätselhafter erscheine. Der Theologe mahnt zu derselben Ehrfurcht vor der Größe Gottes, die er als die unendliche, uranfängliche Kraft alles Werdens bezeichnet, die den Menschengeist von neuen Entdeckungen zu immer neuen Rätseln treibe. Die Art und Weise freilich, wie beide Männer um den Gegenstand ihrer Verehrung ringen, ist verschieden. Der Forscher möchte auf intellektuellem Wege der Wirklichkeit ein Geheimnis nach dem anderen ablauschen. Der gemütvolle Prophet durcheilt die grenzenlosen Höhen und Tiefen der Wirklichkeit auf den Schwingen seiner farbenreichen Phantasie. Er leiht dem dabei Erlebten und Geschauten eine wunderbar poetische Gestalt, um hiedurch auch bei anderen «den schlafenden Gott in den Tiefen der Seele zu wecken».

Nach alledem heißt es zur Verständigung wenig bei-

tragen, wenn man dem idealistischen Pantheismus Jathos den naturalistischen oder gar «materialistischen» Haeckels gegenüberstellt. Dies bedeutet mehr eine Unterscheidung dem Worte als der Sache nach. Mag den Einen die Predigt und Art Jathos entsprechend ihrer Veranlagung ein erbaulicher Anlaß sein, der sie den Reichtum der Wirklichkeit tiefer erleben läßt, als es ihnen intellektuelle Naturbetrachtung ermöglichen würde. Aber die Verschiedenheit des Weges und der Art hindert nicht die prinzipielle Übereinstimmung jener beiden Männer in dem pantheistischen Grundgedanken sowie in der idealistischen Pflege der geistigen Güter des Menschengeschlechts, die beiden als das «Göttliche» im empirischen Sinne gelten.

Wie Jatho selbst die Bande der kirchlichen Gemeinschaft nicht löste, so hielt er Tausende in ihnen fest, die unter seinem Einfluß standen und in seine religiöse Weise, «ein Lebenslied zu singen aus göttlicher Kraft», einstimmten. Jatho behielt die *Tradition des Gottsagens* bei. Er redete in den seiner Gemeinde von Jugend auf vertrauten christlichen Symbolen, die er freilich mit einem von der Orthodoxie stark abweichenden Inhalt füllte. Die gewohnte Sprache der Überlieferung war geeignet, die Verwandtschaft Jathos mit dem neuen Geiste, der sich heute Monismus nennt, zu verhüllen. Dies erregte begreiflichen Widerspruch innerhalb der neuen Organisation. Einer ihrer Führer charakterisierte Jathos Predigt als Verschleierung monistischer Frömmigkeit durch christliche Hüllen.

Das Neue, das Jatho ersehnte, gipfelt, *soziologisch* betrachtet, in dem Rufe: Los vom Kirchentum! Los von der kirchlichen Enge, die den Menschen in feste dogmatische Normen, an überlieferte Satzungen und Riten bannt und dem schöpferischen religiösen Geiste die Flügel beschneidet. Seinem: Los vom Kirchentum! setzt Jatho ein: Zurück zum Jesustum! entgegen. Er schaut im Geiste die Gemeinschaft «gesetzesfreier Jesusfreunde», die «mit dem Gott in ihrer Brust im Bunde ausziehen zum Streit gegen jede Fessel, womit man ihn binden und vor den Triumphwagen eines geschriebenen Bekenntnisses oder einer Hierarchie spannen möchte. Für sie gibt

es nur eine Konfession: Das Bekenntnis der Tat; nur einen Himmel: die Seligkeit der Liebe; nur eine Erlösung: die Befreiung von der Furcht aus eigener Kraft. Ihr Gottesdienst ist die Menschenliebe, ihr Sakrament die Versöhnung der Geister zu gemeinsamer Verehrung der Wahrheit und Gerechtigkeit; ihre Kirche die Menschheit vom Aufgang bis zum Niedergang, das große Reich des Gottes, der jede Sprache versteht, der mit seinem Sonnenlicht auch den Verlassenen und Verstoßenen erquickt und der vor keiner Entdeckung neuer Welten sich fürchtet. Selbst ein lebendiges Gesetz ewigen Werdens, ist er selig in den Taten, worin seine Kinder dem Licht entgegenreifen.»

Jathos Jesusbild ist von der dogmatischen Christologie wesensverschieden. Es ist frei von transzendentgöttlichen Zügen, losgelöst von allen zeitlichen und geschichtlichen Schranken, ein — soziologisch gesehen — «weltumspannendes und völkerversöhnendes Menschenideal», ein «Ausdruck und Abbild des allgemein und rein Menschlichen». Gerade dadurch sei ihm der Weg in jedes Menschenherz geöffnet ohne Rücksicht auf Bekenntnis und Volkstum. An diesem Jesus könnten alle teilhaben, gleichviel, welcher Weltanschauung sie huldigen. Er sei mit keinem bestimmten Gottesbegriff, mit keinem festgelegten Dogma unlöslich verbunden. Sein Leben ströme in alle Tiefen menschlichen Suchens und Sehnens befruchtend ein, sein Licht durchschimmere verklärend alle Vorstellungen von Himmel und Erde, Gott und Welt, Natur und Geist; seine Liebe rede eine allverständliche Sprache ohne Worte, die Sprache schaffender und helfender, erlösender und segnender Tat.

Schon Jathos Gottesbegriff und die aus ihm gezogenen direkten wie indirekten Folgerungen machen die Stellungnahme des Oberkirchenrats verständlich. Über den Gegensatz zwischen Jathos Predigt und dem Christentum des «Spruchkollegiums» bestand auf keiner Seite ein Zweifel. Strittig konnte nur das innere Recht einer solchen theologischen Bindung innerhalb des Protestantismus sein. Jatho leugnete es und verließ auch nach seiner Amtsentsetzung die Landeskirche nicht.

Das Wort «Gott» ist bei Jatho wie bei Traub nichts

anderes als ein Ausdruck für das Leben überhaupt in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, genauer: die begriffliche Zusammenziehung dieses Lebens in die Einheit seines nicht weiter erkannten Grundes. Durch Traubs religiöse Verkündigung klingt ein Akkord, den ein monistischer Schriftsteller auch in seiner Form der Religion anschlägt: «Die Sehnsucht des Gemütes nach den Tiefen des großen Geheimnisses, das wir Gott nennen.» Monistisch im Sinne des Losungswortes unserer Tage ist auch Traubs Verwerfung transzendenter Wunder in Gegenwart und Vergangenheit. Die ganze moderne (liberale) Theologie hat den Begriff des wunderwirkenden Gottes im biblisch-transzendenten Sinne preisgegeben. Sie unterscheidet sich in diesem Punkte wesentlich von der Orthodoxie beider Konfessionen und befindet sich in völliger Übereinstimmung mit einem Grundprinzip des heutigen Monismus. Aber verschieden sind die *soziologischen* Folgerungen, die beide aus ihren Anschauungen ziehen. Traub und die Seinen behaupten trotz aller Neuerungen, gestützt auf die Idee der evangelischen Freiheit, ihr «gutes Recht in der Kirche», die sie durch ihren Liberalismus vor einer völligen Erstarrung zu bewahren hoffen. Ihre ganze Hoffnung setzen sie vollends heute auf die immer reinere Ausprägung der Idee einer «freien Volkskirche».

Die monistische Organisation dagegen glaubt nicht an die Erneuerungsfähigkeit der protestantischen Kirche. Sie will *soziologisches Neuland* schaffen — im Vertrauen auf die schöpferischen Kräfte des Menschentums. Sie vereinigt auch ihrerseits, wie die christlichen Kirchen, in ihren Mitgliedern und Führern Individualitäten von großer Mannigfaltigkeit. Das Gemeinsame liegt — gerade soziologisch — negativ in der Antikirchlichkeit, in dem Verzicht auf die Beteiligung am kirchlichen Leben, das gemäß dieser Einstellung auch in seiner freiesten Form kein adäquater Ausdruck des monistischen Welterlebens ist und dabei um der inneren Einheit und Ehrlichkeit willen gemieden werden muß. Es zeugt in den Augen des Monisten von schwächlicher und charakterloser Anpassung, wenn man nur aus Gewohnheit und Konvention die Diener und Kulte einer Kirche beansprucht, zu

denen man sonst kein inneres Verhältnis hat. Positiv ist der monistische Bund geeint in dem rein diesseitig orientierten Kulturstreben nach Organisierung des Chaos jeglicher Art auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis. Mit dem ersten wie zweiten Bestreben ist die praktische wie theoretische Leugnung eines persönlichen, außerweltlichen, in die Welt irgendwie «eingreifenden» Gottes verknüpft.

Die organisatorische Vereinigung aller dem kirchlichen Gottesglauben Entfremdeten liegt in der Richtung einer bisher unbeachteten Forderung Nietzsches. Mit unerbittlicher Redlichkeit hat dieser Prediger eines neuen Heidentums seinen Zarathustra, «den Frömmsten derer, die nicht an Gott glauben», den «Tod» des alten Gottes verkünden lassen. In dem zweiten, ganz «monistisch» (im Sinne Ostwalds) an der Wissenschaft als dem Oberwerte orientierten Stadium seiner Entwicklung empfiehlt der wandlungsreiche, später aller Gemeinschaftsbildung abholde *Nietzsche* eine internationale Verständigung der Atheisten: «Es gibt jetzt vielleicht zehn bis zwanzig Millionen Menschen unter den verschiedenen Völkern Europas, welche nicht mehr «an Gott glauben» — ist es zu viel gefordert, daß sie einander *ein Zeichen geben*? Sobald sie sich derartig erkennen, werden sie sich auch zu erkennen geben — sie werden sofort eine *Macht* in Europa sein und, glücklicherweise, eine Macht *zwischen* den Völkern! Zwischen den Ständen! Zwischen arm und reich! Zwischen Befehlenden und Unterworfenen! Zwischen den unruhigsten und den ruhigsten, beruhigendsten Menschen!» Ein anderer Aphorismus (Nr. 164) der «Morgenröthe» fordert «zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft», damit eine «ungeheure Last von schlechtem Gewissen aus der Welt geschafft» werde. Ein «neuer Stand» taucht als Postulat vor dem Seherauge Nietzsches auf: ein «Ordensbund höherer Menschen, bei denen sich bedrängte Geister und Gewissen Rat erholen können».

Unberührt von den kirchlichen und modernen Kämpfen um besondere Glaubenslehren hat seit Beginn des 18. Jhrh. ein allmählich in allen Kulturländern verbreiteter Männerbund seine Gemeinschaftsarbeit im Gottes-

gedanken verankert. Gott als «Baumeister aller Welten» bildet innerhalb der (alten) «Loge» das Symbol des Welterlebens und Weltgestaltens. Ursprünglich und noch heute wohl zumeist theistisch verstanden, ist es doch an sich unbestimmt genug, um einer persönlichen Ausdeutung der Gottesidee Raum zu gönnen. Es bildet das ideelle Bindungsmittel, durch welches diese auf «Verbrüderung», auf Befreundung trotz individueller Gegensätzlichkeit bedachte Bund seine Mitglieder zu einer Einheit sammelt. Es bietet die metaphysische Grundlage der Forderung, mit «Weisheit, Schönheit und Stärke» in unermüdlichem Streben an der Vollendung des eigenen Lebens den «Maurern» gleich zu «arbeiten» und dadurch inneren Einklang mit dem «bauenden» Weltprinzip zu gewinnen. Gerade durch dieses Mindestmaß von Lehre, die selbst nicht einmal «dogmatisch» eindeutig festgelegt ist, stellt die Loge eine soziologisch lehrreiche Gemeinschaft dar, die ein Höchstmaß sonstiger Verschiedenheiten der Herkunft und Bildung, der religiösen wie politischen Geistesrichtung zu überbrücken strebt.

Noch umfassender als der Bund der «freien Maurer» ist die *unsichtbare Kirche* derer, die jenseits der theoretischen Fassung des Gottesbegriffs, sowie jenseits aller äußeren «Organisationen» vereinigt sind durch «göttlichen» Geist, d. h. in der *Realisierung ideeller Werte den Sinn ihres Daseins* finden. Alle, die sich um die Hineinbildung des Idealen in die realen Gegebenheiten mühen, an die Möglichkeit und Würde dieser Aufgabe «glauben», sind Glieder eines unsichtbaren Reiches, wie verschieden im einzelnen ihre Ziele und die Mittel zu ihrer Verwirklichung, wie verschieden auch die sichtbaren sozialen Zusammenhänge sein mögen, denen sie angehören. Je differenzierter der Mensch, um so eher scheint er in der bloßen *Zugehörigkeit zu unsichtbaren Gemeinschaften* sein Genüge zu finden, um so stärker innere Abwehr zu empfinden gegen äußerlich bindenden Zusammenschluß mit anderen, der günstigen Falles nur auf partieller Übereinstimmung beruhen könnte. Der Gegner religiösen Gemeinschaftslebens möchte seinen «Gott» als kostbares Kleinod in der Stille seines Herzens hegen und ihn vor jeglicher «Veräußerlichung» schützen.

Hier tut sich ein *soziologischer Zwiespalt* auf, aus dem es ohne Preisgabe der einen idealen Forderung zugunsten einer anderen, höheren kein Entrinnen gibt, ein Zwiespalt, der sich historisch auch in der Geschichte des Altprotestantismus offenbart, in dem Konflikte zwischen seinem Anspruch auf mystische Innerlichkeit und den Notwendigkeiten seiner äußeren Organisation. Die rein individualistische Einstellung auf die eigene Innenwelt empfängt mannigfaltige Förderung von soziologischen Einrichtungen, an denen sie nicht mitgeschaffen hat. Die tätige Mithilfe am Wachstum der soziologischen Formen, die überhaupt erst die gewünschte persönliche Lebensgestaltung ermöglichen, fordert ihrerseits Preisgabe des extrem-egozentrischen Prinzips. Wer in dem Tempel seines persönlichen Gottesglaubens äußerlich unangefochten verweilen will, muß ihn bauen helfen. Das aber ist nur erreichbar durch soziologische Gruppenbildung, die ihrem Ziele im Kampf mit anderen Gemeinschaften die Daseinsmöglichkeit sichert. Der Gott des Mittelalters, der den Flammentod der Ungläubigen zuließ, würde noch heute durch seine «ultramontanen» Organe — gesetzt, sie hätten wie ehedem die Macht in Händen — jeden freien, antikirchlichen und antichristlichen Gedanken im Keime ersticken, hätte nicht moderner Geist im Staate ein soziologisches Gegengewicht gegen kirchlich-kuriale Ansprüche ins Leben gerufen[1]. Und neue ideelle, den materiellen analoge Organisationen sind eine realem Denken evident einleuchtende Forderung für alle, welche höchste Lebenswerte an konservativen, direkt oder indirekt kirchlich beeinflußten Rückständigkeiten des Staates scheitern sehen. Es ist ein simples Gebot sozialer Gerechtigkeit, allen, die nach neuer Welt- und Lebensdeutung lechzen, die Unterweisung nicht zu versagen und ihnen Raum zur Bildung neuer «Gottesgemeinschaften», innere wie äußere «Glaubensfreiheit» zu sichern.

Wie die Gottesidee selbst mit der sozialen Entwicklung der Menschheit aufs engste verflochten ist, so läßt

1) *J. M. Verweyen*, Die Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt in Beziehung zur Neuzeit, 1921 (Kapitel: Staat und Kirche).

*

die Geschichte keinen Zweifel, daß die Gottesgemeinschaft der einen nur durch organisierte Gottesgemeinschaft anderer erfolgreich überwunden oder doch wenigstens in ihren Absolutheitsansprüchen zurückgewiesen werden kann. Minoritäten pflegen nach Freiheit zu rufen, die sie selbst — einmal zur Herrschaft gelangt — meist nur widerstrebend oder überhaupt nicht gewähren. Überlieferte, durch den Glauben der Väter geheiligte, durch fromme Gewohnheiten in ihrer Herrschaft befestigte Götter räumen nicht gern ihren angestammten Thron. Nur nach heftigen geistigen Fehden treten neue Gottheiten ihre Herrschaft an. Und alle, die ihnen den Weg bahnen, erscheinen in den Augen der Verehrer des alten Gottes als «gottlos». Xenophanes, Sokrates, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte und die Verkünder eines neuen Gottes in unserem Zeitalter, sie alle wurden der Gottlosigkeit bezichtigt, weil ihre neuen Gottheiten den alten die Alleinherrschaft streitig zu machen drohten. Selbst der Nazarener entging nicht dem Prozeß der Gotteslästerung. Seine Anhänger verfielen in den ersten Jahrhunderten dem gleichen Vorwurfe der Asebeia, des Atheismus. Sie beugten ihr Knie nicht vor dem römischen Cäsar und den Göttern des römischen Volkes und wurden im Namen der herrschenden Gottheiten dem Märtyrertode preisgegeben. Wenige Jahrhunderte später gelangte der Christengott zu größerer Macht. Nun schwang er sein blutiges Szepter über alle, die ihm die Huldigung verweigerten. Er erklärte sie des Todes und höllischen Feuers schuldig. —

«Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!» lautet göttlicher Anspruch auf primitiver wie höherer Kulturstufe. Hier wie dort treten dieselben soziologischen Folgen in die Erscheinung. Doch ein bemerkenswerter Unterschied läßt sich feststellen. Auf primitiver Kulturstufe ist der Gottesbegriff schon an sich ein entscheidender Faktor zur Verbindung oder Trennung der Menschen: gleiche Götter, gleiche soziologische Gruppen. Auf höherer Entwicklungsstufe kommen zur Gleichheit oder Verschiedenheit des Gottesbegriffs noch zahlreiche andere Faktoren hinzu, die über die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe entscheiden. Die Lage der Gegen-

wart zeigt uns Persönlichkeiten, die bei völliger oder doch annähernder Übereinstimmung im Gottesbegriff doch soziologisch getrennt wirken. Die religiösen Reibungsflächen wachsen nicht nur ideell, sondern auch soziologisch mit steigender Differenzierung. Sie werden von einer neuen Seite erhellt durch die Besinnung auf die soziologische Rolle der «Namengebung» im Umkreise des religiösen Menschen.

Die religiöse Namengebung als Problem zu bezeichnen, könnte auf den ersten Blick als eine philosophische Absonderlichkeit erscheinen, der auch das Einfachste und Selbstverständlichste zweifelhaft werde. Der Religiöse selbst, so könnte es scheinen, werde sich angesichts solcher Fragestellung gerne in die Fülle seiner Erlebnisse zurückziehen und sich mit ihrer Benennung nicht lange aufhalten. Allein ein tieferer Blick sieht hinter diesem Gegenstande große geistige Bewegungen aller Zeiten aufleuchten. Wieviel ist nicht um das «Wort Gottes» und seine «wahre» Auslegung in der Menschheit gestritten worden! Die Orthodoxie beanspruchte stets, die «richtigen» Namen für Gott und göttliche Dinge zu besitzen und fand doch anderseits in den «Schriften Gottes» selbst, daß dieser eigentlich «namenlos», «über alle Namen erhaben» sei.

Die Verflechtung des Wortes mit der ihr zugeordneten Bedeutung ist an sich eine rein äußere, zufällige, konventionelle, eine psychologische, keine logische. Wortverbindungen und Bedeutungsverknüpfungen sind an sich unabhängig voneinander. Grammatik und Logik sind zweierlei. Gedankenarmut kann sich in üppigen Redeschwall kleiden, sprachliche Armut einen abgrundtiefen Reichtum der Gedanken bergen. Ein Streit um bloße «Nomenclatur», rein terminologische Spitzfindigkeit, gilt als müßig. Und doch ist auch die Logik nicht uninteressiert an der Benennung. Ein gültiger Schluß ist auf drei Begriffen, auf den zwischen ihnen hergestellten Urteilsbeziehungen aufgebaut. Die Theorie des gültigen Schließens wendet sich gegen eine quaternio terminorum, gegen eine offene oder verschleierte Vierzahl von Begriffen. Diesen Grundsatz aber gefährdet eine zu laxe Benennung, die entweder die einem Worte zugeordnete

Bedeutung nicht festhält oder hinter einem ähnlich klingenden Namen eine andere Sache verbirgt. Überdies fordern logisch einwandfreie gedankliche Zusammenhänge eine solche Wahl der Worte, daß der beabsichtigte Sinn möglichst unzweideutig zum Ausdruck gelangt. Nicht nur Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe selbst, auch Durchsichtigkeit der sprachlichen Hüllen ist eine logische Forderung!

Die Anwendung dieser von der Logik aufgewiesenen Grundsätze auf die religiösen Benennungen ergibt auch für diese die Forderung der Unzweideutigkeit und inneren Folgerichtigkeit ihrer Anwendung, das Verbot der Vertuschung sachlicher Verschiedenheit durch die sprachliche Gleichheit der Bezeichnung. Dabei darf möglichste Anknüpfung an den herrschenden Sprachgebrauch zur Vermeidung von Mißverständnissen und zur raschen Verständigung im allgemeinen als soziologisch zweckmäßig gelten und zugleich in besonderen Fällen als eine ethische Forderung der Gradheit und Wahrhaftigkeit. Aber Namen und Worte unterliegen einem größeren oder geringeren Bedeutungswandel. Daraus entstehen gewisse Schwierigkeiten, auch soziologischer Art.

Große Uneinigkeit herrscht darüber, welcher geistige Inhalt allein ein Recht hat, in die Form des Namens «Religion» gekleidet zu werden. Heftig bestreitet man auf der einen Seite das Recht, sich dieses altehrwürdigen Namens dort zu bedienen, wo die «Persönlichkeit Gottes» und die persönliche Unsterblichkeit oder gar beides preisgegeben ist; ebenso entschieden verficht man auf der entgegengesetzten Seite den Anspruch einer «atheistischen Religion». Nicht einmal «hyperorthodoxe» Ohren werden es zu sein brauchen, die sich mindestens nicht ohne weiteres an den Klang dieses «unerhörten» Namens gewöhnen.

Unleugbar haben sich historisch sehr verschiedenartige Gebilde als Religion bezeichnet. Es fragt sich, ob sich dessen ungeachtet gemeinsame Gattungsmerkmale ausfindig machen lassen, die gerade der Religion im ausschließlichen Gegensatze zu allen übrigen geistigen Erzeugnissen und Tätigkeiten zukommen. Man glaubt sie zu finden in der Bestimmung: «Religion ist das Verhält-

nis des Menschen zu Gott.» So definiert Thomas von Aquino ebenso wie Eduard von Hartmann. Aber wie materiell verschieden ist trotz dieser formalen Gleichheit der Inhalt des Gottesbegriffes bei beiden! Dort wird die geistige, lediglich Erlösung spendende Persönlichkeit, hier das geistige, selbst erlösungsbedürftige Unbewußte zum Weltprinzip erhoben. Der Buddhismus, wenigstens der ursprünglichste, ist überhaupt ohne Gottesbegriff. — Buddha unterließ es, wie die Quellen künden, Belehrungen über das Transzendente zu geben. Also ist der Buddhismus gar keine Religion, schließen die einen. Aber auch Buddha, erwidern die anderen, teilt mit den übrigen als solchen anerkannten «Religionsstiftern» die Eigentümlichkeit, daß es auch ihm auf eine Reaktion des ganzen Menschen auf die Wirklichkeit ankam. Mochte er auch positive Aufschlüsse über das Jenseitige als überflüssig erachten, Nirwana bezeichnet für die empirische Existenz das Erlöschen des in den Leidenschaften wurzelnden Durstes nach Dasein, aber das damit ersehnte Aufhören der Wiedergeburt bedeutet keineswegs ein metaphysisches Nichts. Wenn der Heilige darüber auch nichts Näheres geoffenbart hat, wie es in den Quellen heißt, so enthält doch schon dieses negative Verhalten zu einem inhaltlichen Aufschluß über das Transzendente die Einstellung auf das Transzendente und damit das Formalelement aller übrigen Religionen. Denn dies unterscheidet sie von anderen geistigen Funktionen des Menschen, von der wissenschaftlichen, der ästhetischen und der moralischen, daß die Religion irgendwie die Totalität aller Lebensäußerungen auf das «Allwirkliche» bezieht — nicht etwa nur das intellektuelle Grübeln, wie es in der philosophischen Metaphysik geschieht.

Mannigfaltig sind die Vorstellungen der verschiedenen Religionen von der Natur dieses Allwirklichen; von ihrem Gotte oder ihren Göttern. Ist nun vielleicht gerade das Moment der «Persönlichkeit» des Weltprinzips von aller «wirklichen» Religion unabtrennbar? Die Bejahung dieser Frage ist zum mindesten durch die sonst üblichen Methoden der Begriffsbildung keineswegs gefordert. Es fragt sich einfach, wie weit man bei der Abstraktion von den Besonderheiten der einzelnen Religionen gehen will

bzw. darf. Offenbar bildet nun nach den sonstigen logischen Grundsätzen die hiebei nicht überschreitbare Grenze das Minimum von Merkmalen, das sowohl hinreichend wie notwendig ist, um die religiöse Funktion spezifisch von allen übrigen zu unterscheiden, so daß mit dem Fehlen dieser Merkmale eben eine anders geartete Betätigung des Menschen anhebt. Ein solches Minimum aber schließt dann nicht das Moment der Persönlichkeit des Weltgrundes ein, sondern ersetzt dieses durch den allgemeineren, aber immerhin noch bestimmt genug gedachten Begriff des Allwirklichen oder Daseinsgrundes überhaupt, gleichgültig, wie dieser im einzelnen gefaßt wird. A - theistische Religion wäre dann ein solches religiöses Verhältnis zum All, bei dem die Metaphysik des Theismus preisgegeben, mithin Gott nicht als allweiser, allwissender, allgütiger, ewiger, schaffender, Wunderwirkender und Gebete erhörender Geist nach Analogie menschlicher Persönlichkeit gedacht wird.

Viele unserer Zeitgenossen vernahmen den Ruf nach einer «neuen Religion» und fühlten ihn in ihrem eigenen Innern mächtig wiederhallen. Andere erhoben Haupt und Stimme, zuckten die Achseln und sprachen verächtlich: Das ist gar keine Religion, und wenn schon eine, dann sicher keine «neue». Bei solchen Reden konnte man sich oftmals davon überzeugen, wie wenig selbst solche, die sich religiös dünken, Organe für den eigentümlichen Inhalt ihrer Religion besaßen. Sonst hätten sie rascher erkannt, daß das, was unter dem Namen einer neuen Religion auftrat, in entschiedenem Gegensatz zu dem Symbol der alten steht, die das Dasein als Äußerung eines «gütigen Vaters» und «heiligen Liebeswillens» erlebt; von anderen Unterschieden zu schweigen.

Ja, wo die negative Einstellung auf das Weltganze einem Maximum zustrebte, würde eine solche Beziehung gar nicht anders benannt werden können als mit dem überraschenden Ausdruck einer Religion des Negativismus oder noch drastischer: «des Satans». (Unter diesem Titel kündigte geradezu ein bekannter Literat seinen Vortrag an. Die großen Plakatbuchstaben mochten manchen als sinnlos angrinsen und in ihm allenfalls ein Verständnis aufdämmern lassen, wenn er sich der Worte des

Herrn in Goethes Faust erinnerte: «Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen, er liebt sich bald die unbedingte Ruh. Drum gab ich gern ihm den Gesellen zu, der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.»)

Wenn endlich ein orthodoxer Prediger in seinem unerleuchteten Übereifer auf die «Ungläubigen» schilt und sie in den Augen seiner eigenen Gläubigen gern als irreligiös hinstellt, so erkauft er diesen vor den groben Instinkten der Menge gar leichten Sieg mit der ebenso unmethodischen wie von naiver Selbstüberhebung zeugenden Gleichsetzung seines eigenen «allein wahren» Glaubens mit der religiösen Glaubensfunktion überhaupt, die vielleicht in seinem Gegner ebenso stark glüht, obschon oder vielleicht gerade weil sie hier einen andern Inhalt hat.

Über den Rahmen logischer Reinlichkeit und soziologischer Zweckmäßigkeit hinaus wird die Einstimmigkeit zwischen Namen und Sache zu einer ethischen Angelegenheit. Die von der katholischen Moraltheologie ausgebildete Lehre von der restrictio oder reservatio mentalis d. h. von dem gedanklichen Vorbehalt, wurde um die Wende des Jahrhunderts durch die Angriffe Graßmanns auf die Liguorimoral weitesten Kreisen bekannt. Tat der Heilige, der seinen Verfolgern die Türe öffnete und den nach ihm Fragenden die vieldeutige Antwort gab: Hier werden Sie ihn schwerlich finden — Unrecht? Nein, lehren die Vertreter der angedeuteten Richtung, und *Luther* stimmt ihnen bei, wenn er es in den Tischreden für ethisch einwandfrei erklärt, dem um ein Darlehen Bittenden zu antworten, man habe kein Geld — selbst wenn man es reichlich besitze, «als wollte man sagen: ich habe kein Geld, das ich ausgebe». Ja, Luther, der eine «gute starke Lüge» zur Förderung des Evangeliums empfiehlt, geht noch erheblich weiter. Die Doppelehe Philipps von Hessen riet er, öffentlich einfach abzuleugnen, indem er argumentierte: «Was ein heimlich Ja ist, das kann kein öffentlich Ja werden, sonst wäre heimlich und öffentlich einerlei ohne Unterschied, was doch nicht sein soll noch kann.» In solchen Fällen, in denen irgendeine Obrigkeit ein Recht auf die volle Wahrheit hat und gesetzlich berechtigte Fragen stellt, verbieten

die katholischen Moraltheologen den Vorbehalt in Gedanken, d. h. jede Doppelsinnigkeit schlechthin. (Näheres darüber in dem ausführlichen Buche von J. Mausbach: Die katholische Moral und ihre Gegner.) Auch ist hier *Kants* zu gedenken. Als er durch die Kgl. Kabinettsordre vom 1. Oktober 1794 die Aufforderung erhielt, sein «Talent und Ansehen zur Förderung der ‚landesväterlichen Intention' und nicht zur ‚Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums' zu verwenden», hielt er es «für das Sicherste, hiemit als Ew. Königl. Majestät getreuester Untertan feierlichst zu erklären», daß er sich «fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder nur die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde». Als er aber mit dem Tode Friedrich Wilhelm II. aufhörte, dessen «getreuester Untertan» zu sein, betrachtete er sich des ihm gegebenen Versprechens entbunden. Derselbe Kant, der hier nach dem Prinzip der Mentalreservation handelte, machte bereits den Unterschied zwischen dem Geistlichen als verordnetem Diener der Kirche und freiem theologischen Forscher. In der «Was ist Aufklärung?» betitelten Abhandlung erklärt er einen «Geistlichen verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er zufolge seines Amtes als Geschäftsträger der Kirche lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines anderen vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen,

die er *selbst nicht mit voller Überzeugung* unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der inneren Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, so *würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen.*» In offensichtlicher Übereinstimmung mit diesen Worten Kants hat Friedrich Paulsen im zweiten Bande seiner Ethik von dem pädagogischen Gebot des Predigers gesprochen, «so von der Wahrheit zu handeln, daß die Hörer, die er vor sich hat, dadurch belehrt und erbaut werden». Je nach der geistigen Bildung seiner Zuhörer solle und dürfe der Prediger zwar nicht aus dem Motiv feiger Anbequemung, wohl aber aus einem pädagogisch erleuchteten Eifer um die Seelen, die eigentlich als Metapher, als ein «Werturteil in eindringlichster Form» gemeinte Formel, die Bibel sei das «Wort Gottes», interpretieren. Nur einer ausdrücklichen Frage müsse er unzweideutig begegnen.

In den hiemit angedeuteten Momenten wurzeln jene heftigen Angriffe auf die «Unehrlichkeit» zumal der «liberalen Theologen», die an Stelle der ursprünglich und von der Orthodoxie noch heute realistisch und eigentlich gemeinten christlichen Heilslehren ihre symbolischen Deutungen zu setzen, unter dem Gewande gewohnter Namen eine neue Sache zu verbergen liebten. Man hat solches Verhalten «ganz unentschuldbar, ganz verächtlich» genannt und es als «Mentalreservationen bei protestantischen Jesuiten» bezeichnet. Und es mag allerdings schwer zu sagen sein, wieviel Gewissensnot und innere Skrupel gerade in den letzten Jahrzehnten evangelischen Geistlichen erwachsen sind, die den innersten Drang nach Seelsorge in sich trugen und die Möglichkeit zu seiner Betätigung unter dem Zwange der Umstände durch den berüchtigten liberalen Schwur auf das Apostolikum erkaufen mußten. Wohl kein Zweifel, daß das orthodoxe Kirchenregiment hier mehr als einen Pfarrer «auf dem Gewissen» hat, durch dessen Seele ein stärkeres oder schwächeres Grauen zog, als er bei der Ordination sein «Ja, ich will es mit Gottes Hilfe» sprach und, wie der wei-

tere Ausdruck der Agende für die evangelische Landeskirche lautet, «gelobte», keine «andre Lehre zu verkündigen und auszubreiten als die, welche gegründet ist, in Gottes lauterem und klarem Worte, verfaßt in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, unsrer alleinigen Glaubensnorm und bezeugt in den drei christlichen Hauptsymbolen, dem Apostolischen, Nicänischen und Athanasianischen und in den Bekenntnisschriften unsrer Kirche (hier werden wie herkömmlich die symbolischen Schriften genannt)». Einige, die den Konflikt nicht ertrugen und strenger über den Grundsatz: ‚ein Mann ein Wort' dachten, sagten sich von einem solchen Kirchenregiment los und wurden Prediger freireligiöser Gemeinden. Nicht zum wenigsten um dieser kirchlichen Tyrannei willen erscholl auch der radikale Ruf Ernst Horneffers: «Los von der Kirche!»

Und heute — ein beachtenswertes Schauspiel — ertönt der gleiche Ruf in den Reihen der auf reformatorische, innere Umbildung der Kirche gerichteten liberalen Theologen selbst! Sie beginnen es — vielleicht teilweise geweckt durch die unausgesetzt auf sie niedergefahrenen Angriffe — ernster mit der Ehrlichkeit zu nehmen und rufen selbst in ihrer Weise: Los von der orthodoxen Zwangskirche, die dem Gewissen des einzelnen Predigers das Recht seiner Überzeugung vorenthält! Bedeutsam und symptomatisch ist in dieser Hinsicht das Buch des feinsinnigen, zu früh von uns geschiedenen Bonner Kirchenhistorikers *K. Sell:* «Positive» und «Moderne», ein theologischer Vorschlag zur praktischen Verträglichkeit im landeskirchlichen Protestantismus Deutschlands und Preußens. Man spürt es deutlich, die «jüngste der Tugenden», die Redlichkeit, soll auch hier zu Ehren kommen — mehr als bisher. Die Formel «offen und ehrlich» kehrt immer wieder. Als einziger Weg, auf dem man unser Volk in seinem evangelischen Teil noch bei der Religion erhalten kann, kommt nach Sell nur dieser in Frage, daß «die Staatsanstalt Landeskirche sich *offen und ehrlich* verwandelt in eine Volkskirche in der Weise, daß sie wiederum wie zu Luthers Zeit zu einer Missionarin des Evangeliums an die Massen wird, nur nicht mehr in lutherischer Enge, sondern in der gleichen

Mannigfaltigkeit der Verkündigung, wie sie laut Neuem Testament in der Urkirche vorhanden war, wo die urapostolische und die paulinische und die johanneische Verkündigung doch mindestens so stark voneinander abweichen wie die rationalistische, die orthodoxe und die Schleiermachersche Theologie». «Was wir an der gegenwärtigen offiziellen Kirche vermissen, ist, daß man diesen doch längst vorhandenen Unterschied der beiden Formen der Theologie (der Bewußtseins- und Tatsachentheologie) nicht *offen und ehrlich* vor jedermanns Augen enthüllt hat, daß man nicht endlich beginnt, auch der Gemeinde der naiv Gläubigen in taktvoller, pädagogischer Weise Schritt für Schritt die Augen darüber zu öffnen, wie die alten Auffassungen von Gott und Welt, von Bibel und Kirche *keine wirklichen göttlichen Offenbarungen oder Lehren sind*, sondern ein gewiß großartiges und ehrwürdiges, immerhin aber ein Gebäude «menschlicher Satzungen». In allen diesen Dingen warnt Sell davor, «irgendeinen Gegensatz zu vertuschen, zu verschweigen, auszugleichen». Die wörtliche Verpflichtung auf das Apostolikum gilt ihm als «*Gewissenstortur*». Energisch fordert er daher, daß die Kirche die «theologische Auslegung aller Formulare freigibt, die für viele in ihrem ursprünglichen, uns nicht mehr homogenen, buchstäblichen Sinne nicht mehr anwendbar sind . . . Dann braucht sich kein Gewissenhafter an ihrem Gebrauch zu stoßen.» «Es ist ja *keine Heuchelei*, eine Formel zu brauchen, deren Wortlaut man selbst nicht so versteht, wie ihn angeblich die Kirche versteht, wenn man — natürlich nicht in dem feierlichen Augenblick, wo man sie braucht — *laut sagen* darf, daß man sie anders verstehen müsse. Das gehört dann zu der Rücksicht, die der selbst gewissenhafte Geistliche auf die Gewissen anderer nehmen muß.» Nur müßte es eben jedermann wissen und die kirchliche Obrigkeit es «*deutlich aussprechen*», daß die «so vielen mit Grund anstößige Formel» des Apostolikums so gut wie so manche unserer liebsten Kirchenlieder mit ihrem massiven Teufelsglauben u. dgl. mehr im Gottesdienst festgehalten werden als ehrwürdige Denkmäler unserer christlich-kirchlichen Vorzeit und zur Bekräftigung unserer inneren Gemeinschaft mit der Christen-

heit aller Jahrhunderte, daß aber dabei jeder denken dürfe, was er für richtig hält, weil ja diese Gemeinschaft eine solche des Geistes ist und nicht des Buchstabens, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, nicht aber der Dogmen — so würde sein Gebrauch die Gewissen weniger belasten.» In der so postulierten *Volkskirche* der Zukunft sollen die alten religiösen Namen bei «Positiven» und «Modernen» dieselben, ihre Deutung aber eine verschiedene sein, wenn auch nicht schlechthin, da der Kern, die im evangelischen Geiste erfaßte Richtung auf das «höhere Leben» bei beiden dieselbe bleibe. «Wie würde sich bei diesem Modus vivendi die Behandlung der wunderbaren und wundervollen Festgeschichte unsrer drei hohen Feste gestalten? Klar und bestimmt gesprochen: bei den «Positiven» irgendwie historisch, bei den anderen symbolisch: als Glaubenserlebnisse. Selbstverständlich auf der Kanzel keine Auseinandersetzung über geschehene oder nicht geschehene Wunder! Auch muß die Festgeschichte in ihrem vollen Umfang mit allen den Liedern, die sie geboren hat, unverkürzt und unverdunkelt der Gemeinde gelassen werden. Sie sind ja auch für den modernen Menschen vielmehr nur als Reliquien unseres kindlich fühlenden Volkstums umwunden von dem Zauber ebenso erhabener wie kindlicher Dichtung. Sie sind auch uns verklärt und geadelt durch die Wirkungen des Trostes und der Freude, die sie zahllosen Tausenden in tausend Jahren gewährt haben, sie sind so immer noch lebendige Nothelfer, der gedrückten Menschheit zum Segen gesetzt.»

Man mag die Erwartung einer solchen von allem Zwange befreiten zukünftigen Volkskirche für allzu optimistisch halten, obschon manches aus der jüngsten Zeit zugunsten dieses Optimismus spricht; man mag auch den Rahmen dieser Volkskirche noch für zu eng und ihn zu einseitig «evangelisch» gespannt halten, der Vorwurf der Unehrlichkeit verliert gegenüber solchen, in ihrer Art mutig ringenden Männern seine Berechtigung. Mochte er früher berechtigt sein — mancher in diesem Punkte inzwischen differenzierter gewordene liberale Theologe wird dies ohne weiteres zugeben — gerade die bedeutsame Kundgebung Sells verbietet es, die bisherige Pole-

mik *unverändert* fortzusetzen. Der früher mit Recht bei liberalen Theologen konstatierte «Dunstkreis beschämenden Selbstbetruges» hat sich bei dem gewiß sehr liberalen Kirchenhistoriker Sell in eine klare und offen ausgesprochene Selbsterkenntnis aufgelöst, an dem jeder Freund der Gradheit sein Wohlgefallen haben kann.

Aber liegt nicht in der auch von Sell befürworteten Beibehaltung der ursprünglich aus orthodoxem Geiste geborenen Kirchenlieder eine Unwahrhaftigkeit? Man hat dies wiederholt behauptet. Gewiß werden in manchen diese Gesänge zu viel orthodoxe Vorstellungen (Assoziationen) auslösen und deshalb keine rechte Andachtsstimmung mehr aufkommen lassen. Namentlich für Musik weniger empfänglichen Naturen wird es so ergehen. Aber welcher, im Sinne der realistischen Dogmatik beider Kirchen Ungläubige hätte nicht, vorausgesetzt, daß er musikalischen Eindrücken überhaupt zugänglich ist, gewaltige Ewigkeitsstimmungen bei den doch auch auf «orthodoxen» Texten aufgebauten großen Messen Bachs und Beethovens erlebt, ohne daß sein «auf den religiösen Fortschritt gestimmtes Ohr durch diese Worte verletzt» wäre! Man kann fragen, ob nicht die Gesamtwirkung größer ist, wenn Metaphysik und Ästhetik sich entsprechen, wie es bei den andächtig auf die Meßgesänge lauschenden Katholiken der Fall ist. Man kann ferner im einzelnen an vielen, als geschmacklos oder veraltet empfundenen Bildern der überlieferten Kirchengesänge Anstoß nehmen und sich entweder mit der wortlosen, unendlich vieldeutigen Instrumentalmusik begnügen, oder — was aus vielen Gründen zu befürworten wäre — fordern, daß die gewählten Gesänge der veränderten religiösen Anschauung mehr entsprechen. Eine gute Vertonung von Zarathustras Nachtgesang würde auf moderne Menschen kaum eine starke religiöse Wirkung verfehlen. Aber eine restlose Beseitigung dieser alten Texte kann zum mindesten nicht als Forderung der «Wahrhaftigkeit» gelten. Will man um jeden Preis etwa die Arie aus der Bachschen Kantate «Gelobet sei der Herr» mit ihrem «feierlichen Bekenntnis zur Dreieinigkeit» aus einem dem freien Christentum entsprechenden Gottesdienste im Namen der Wahrhaftigkeit beseitigen,

dann müßte man es aus demselben Grunde auch jedem, der nicht mehr an ihn als an eine Realität glaubt, verwehren, «den Gott, der Eisen wachsen ließ», zu besingen. Nein, will man schon einmal mit dem Begriff Wahrhaftigkeit operieren, dann kann und muß man sagen: Das Leisetreten in Verbindung mit einem gar nicht oder nur halbseitig erfolgten Selbstgeständnis der tatsächlichen Abweichung von der traditionell orthodox-christlichen Denkweise war und ist im einzelnen Falle vielleicht auch heute noch oft genug die Schwäche, gleichsam *die Standessünde des liberalen Theologen*, wobei ihm der bestehende kirchliche Zwangsapparat mit all seinen Folgen als «mildernder Umstand» zugebilligt werden mag. Aber in stetig zunehmendem Maße ist auch diese Berufsgruppe zu sich selbst gekommen und gibt sich wenigstens in ihren Hauptvertretern heute keiner Selbsttäuschung über die sie von aller Orthodoxie trennende Kluft hin. Auch dann nicht, wenn sie die besagte «Unehrlichkeit» begeht und auf den Namen des Christen nicht verzichten will.

Denn dies gilt es auch hier zu beachten: Wortsymbole bleiben dem Bedeutungswandel unterworfen, der oft sprachlich zum Ausdruck gebracht wird durch ein die Besonderheit, die differentia specifica, den «spezifischen» Unterschied anzeigendes Adjektivum in Verbindung mit dem Hauptnamen, der die relativ beharrende Gattung bezeichnet. Diese Methode gelangt auch im religiösen Sprachgebrauch zur Anwendung, wenn der Allgemeinbegriff des Christentums, der nicht mehr und nicht weniger als der des Idealismus vieldeutig ist, durch Adjektiva hinsichtlich seiner gemeinten Besonderheit näher gekennzeichnet wird, wie es geschieht, wenn man von katholischem und evangelischem Christentum spricht und beiden, als christliche Orthodoxie zusammengefaßten Formen das prinzipiell von ihnen geschiedene *freie* oder, wie gleichbedeutende, seit langem eingebürgerte Ausdrücke lauten, das moderne, unabhängige, liberale, fortschrittliche oder (im engeren Sinne) protestantische Christentum gegenüberstellt.

Aber, wird man einwenden, dies alles ist methodisch nur einwandfrei, wenn und solange eben die christliche

Religion ihrerseits als eine spezifisch von allen übrigen Religionen verschiedene festgehalten wird, wie dies nur die Orthodoxie — die katholische und evangelische lediglich in gradueller Verschiedenheit — tut. Die liberale Theologie, pflegt man fortzufahren, hat das Recht auf den Christennamen dadurch verwirkt, daß sie das Christentum in die große allgemeine religionsgeschichtliche Entwicklung hineinstellte und damit seine von der Orthodoxie behauptete «Einzigartigkeit» preisgab. Also, schließen viele, ist ihr «Christentum» dahin.

Auf diese Weise kann man methodische Gesichtspunkte gegen die Beibehaltung des Christennamens ins Feld führen, aber man braucht es nicht unter dem Zwang aller Methode. Die für die erstere Entscheidung geltend gemachten Gründe beruhen auf der keineswegs allgemeingültigen Voraussetzung, daß die Benennung nach dem Verkünder einer Lehre nur bei vollster Übereinstimmung mit ihm in allen Punkten, bei totaler «inhaltlicher Rückbeziehung», methodisch einwandfrei wäre. Allgemein: darf ich mich «Freund» eines Menschen und «Anhänger» nur dann nennen, wenn ich alle seine Lehren oder doch alle von ihm selbst als wesentlich angesehenen Punkte anerkenne? Oder bin ich berechtigt (und gestattet er mir dies vielleicht ausdrücklich oder doch nach seiner Grundrichtung), mich nach ihm zu nennen, weil er mir den stärksten Antrieb nicht nur gelegentlich einmal gegeben hat (sonst hätte sich Kant auch einen Anhänger Humes nennen dürfen, dem er nach eigenem Geständnis die entscheidendste «Anregung» verdankte), sondern noch fortwährend bietet, so daß die Lösung der inneren Gemeinschaft gerade mit ihm und seinem «Geiste» für mich den Verlust des geistigen Schwerpunktes bedeuten würde?

Dies aber ist *die innere Verfassung der liberalen Theologen*, die sich zudem in ihrem praktischen kirchenpolitischen Verhalten bewußt durch die unleugbar großen organisatorischen Vorzüge der Aufrechterhaltung der inneren, die Verschiedenheiten der Lehren überbrückenden Gemeinschaft mit der christlich-kirchlichen Tradition bestimmen lassen. *Anders geartete* Menschen werden ihnen entgegenhalten: uns, die wir die Halbheiten des

Übergangsstadiums durch radikale Neugestaltung zu überwinden streben, bedeutet Jesus von Nazareth nicht mehr dieselbe religiöse und sittliche Macht wie euch, und deshalb benennen wir uns nicht mehr nach ihm, wie wir es ferner vorziehen, den neuen Inhalt unseres Welterlebens und Weltgestaltens mit neuem Namen zu bezeichnen, statt ihn hinter alten, noch in der früheren Bedeutung schillernden Namen zu verbergen. Aber das prinzipielle, methodische Recht zu einem entgegengesetzten Verhalten d. h. zu einem Festhalten alter Namen in veränderter, *ausdrücklich und offen zugestandener* Bedeutung dem liberalen Theologen verwehren wollen, hieße ihnen die eigene Verfassung aufzwingen und lediglich von ihr aus die dann allerdings «ungesäuberten» Maßstäbe der Wahrhaftigkeit aufstellen.

Nach dem Schema der hier verurteilten Methode wäre es ein leichtes, etwa die Mitglieder der Kantgesellschaft oder ähnlicher Gesellschaften als «unehrliche» Leute zu schelten, sofern sie an «wesentlichen» Punkten des Meisters, nach dem sie sich benennen, nicht festhalten, um so mehr aber in seinem «Geiste» versammelt sind (wie auch die Neu-Hegelianer nicht Hegels Naturphilosophie, sondern lediglich seinen «Geist» in unsere Zeit hinüberzuretten, die heutige Philosophie in lebendiger Gemeinschaft mit ihm zu erhalten benüht sind). Dabei verschlägt es wenig, ob etwa die Tat Kants, wie P. Natorp in seiner Rede «Kant und die Marburger Schule» es ausdrückte, einer großen geistigen Familie angehört, deren Ahnenregister mindestens zu Plato und Parmenides hinaufreicht, zu der unter den neueren nicht bloß Descartes und Leibniz, sondern ebensogut Galilei, Huyghens, Newton, Euler, die philosophisch gerichteten Forscher fast ohne eine einzige Ausnahme zu rechnen sind. Trotz aller «Vorläufer» ist es eben Kant gewesen, mit dessen Namen gerade für uns der Kritizismus als geschichtlich einflußreiche Macht verwachsen ist und unbeschadet der zeitgeschichtlichen Bedingtheit seiner Entstehung als überzeitliche Geltung festgehalten wird. Und wie fuhr der Neukantianer — oder, sollen wir nicht zur Verdeutlichung der Parallele lieber sagen, der «liberale Kantische Philosoph» fort? «Ohne diese sachlich vollkommen freie

Stellung gegen den Buchstaben der Kantischen Lehre und auch gegen die Cohensche Lesung dieses Buchstabens wäre es weder mir noch der ganzen Schar der jüngeren Forscher, die sich unserer Schule beirechnen, möglich gewesen, in jene Arbeitsgemeinschaft mit unserem verehrten Führer einzutreten, die es überhaupt nur rechtfertigt, von einer Schule zu reden.» Die beiden letzten «liberalen» Sätze der Rede aber lauteten so: «Darum scheuen wir nicht, den Leib dieser Philosophie zu begraben, auf daß ihr *Geist* lebe. Gerade so glauben wir *echte Jünger* Kants zu sein und zu bleiben.» —

Wollte man den liberalen Theologen den Christennamen verwehren — Jatho nennt sich mit Vorliebe einen «Jesusfreund» — so könnte man von dieser Seite aus mit demselben methodischen Rechte Einsprache erheben gegen den Namen des «tragischen Gottes» oder einer nichttheistischen «Religion». Die eine Beanstandung ist so unberechtigt wie die andere. Und ebenso verhält es sich mit einer Benennung wie «monistisches Christentum», die zwar nicht üblich ist, aber aus methodischen Erwägungen durchaus gerechtfertigt werden könnte. Ein monistischer Schriftsteller unserer Zeit hat seine Ernst Haeckel gewidmete «Cellularethik» ausdrücklich im Untertitel «als *moderne Nachfolge Christi*» bezeichnet und im Vorwort als ihre Aufgabe bestimmt, «daß das ursprüngliche und *reine Christentum*, wie es aus den Evangelien hervorleuchtet, durch die moderne Reformation nicht aufgelöst, sondern erfüllt wird». Nichts anderes ist auch die Überzeugung der liberalen Theologie, die allerdings ihrerseits gut täte, statt sich etwa mit Harnack über die «Keckheit» der Monisten zu ereifern, vielmehr einzusehen, daß ihr «liberales» Weltbild methodisch und sachlich die weitgehendsten Übereinstimmungen mit «monistischer» Welterklärung aufweist, wie anderseits die «Monisten» von der liberalen Theologie lernen können, mehr als es in ihren Reihen noch zu geschehen pflegt, die verstandesmäßige Welt*erklärung* und die schließlich irrationale Welt*bewertung* zu unterscheiden, welche letztere durchaus an jener orientiert, obzwar nicht direkt mit ihr identisch sein kann, sondern als selbständige, ergänzende Funktion hinzukommen muß und bei

*

Monistenführern auch tatsächlich an vielen Punkten hinzukommt.

Die Idee des «lebendigen Gottes» oder, was im tiefsten Grunde gleichbedeutend ist, die Unendlichkeit des Lebens weist dem religiösen Menschen die Aufgabe einer immer neuen Schöpfung von Formen und Formeln. Nur eine auf Ursprünglichkeit gestimmte «Gottesgemeinschaft» ist eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem ewigen Urquell alles Lebens. Verklungen sind in den Seelen vieler unserer Zeitgenossen die altehrwürdigen Formeln und zünden in ihnen kein Leben mehr. Aber gleichwohl sehnen auch diese sich nach einem neuen Lebenslied, das sie aufrichtet in dunklen Tagen und sie wappnet gegen das Leid, gegen Not und Tod.

Aus solchem Drange werden alle Versuche unserer Zeit geboren, in neuer Gestalt Weihe- und Feierstunden dem von der Hast des Tages gepeitschten modernen Menschen zu bescheren. Eine Schicksalsfrage der freien Volkskirche wird es darum sein, ob sie ihr Zelt so weit su spannen bereit ist, daß auch von alten Formeln abweichende neue Weisen in ihr Eingang finden, — falls es die Gemeinde der «Gottsucher» so will. Es gilt die Schaffung eines neuen religiösen Stiles bei festlichen Anlässen, sofern die alten Formeln nicht mehr Leben zu wecken vermögen. Welche peinlichen Dissonanzen vernimmt jedes feinere Ohr, wenn die von den «verordneten Dienern» der Kirche bei Geburt und Tod, bei Trauung und ähnlichen Gelegenheiten gesprochenen Worte zu der inneren Überzeugung, etwa eines heimgegangenen, ganz unkirchlich gerichteten Forschers, in keiner Weise stimmen und mehr einen amtlich-sachlichen als einen persönlich-warmen Charakter tragen! Nur gewohnheitsmäßige Abstumpfung geht an diesen Unstimmigkeiten sowie überhaupt an der gegenwärtigen Spannung zwischen alten und neuen Formen der «Gottesgemeinschaft» sorglos vorüber und redet gerne von «bloßer Form», während doch — wenn irgendwo, dann gerade — im Umkreise des Heiligen die Form berufen erscheint, Träger eines inneren Wesensgehaltes zu sein[1].

1) *J. M. Verweyen*, Form als Wesensausdruck, 1921.

Viele Menschen unserer Tage verharren in wohlwollender Neutralität gegenüber den bestehenden Religionsgemeinschaften, sofern diese in ihren Vertretern sich wenigstens keine Übergriffe in die persönliche Freiheit Andersgläubiger gesattten. Andere dagegen dünkt solcher soziologische Indifferentismus verächtliche Schwäche, mangelnde Kraft zur Entscheidung in den «letzten Dingen», ein Zeichen weltanschaulicher Charakterlosigkeit. Soviel ist sicher: es gibt nicht nur eine Loslösung von alten «Gottesgemeinschaften» aus Leichtsinn und Oberflächlichkeit, aus Anpassung an Stimmungen und Strömungen des Tages, an eine gewisse freigeistige Mode, sondern auch einen charakterfesten Verzicht und «Austritt» aus Gewissenhaftigkeit, aus einem starken Triebe nach Reinlichkeit auch im Umkreise letzter Ausrichtung der «Gottesgemeinschaft».

Die religiöse «Namengebung», die Weiheformeln des Lebens, zu einem möglichst einstimmigen (adäquaten) Ausdruck tiefster Überzeugung werden zu lassen und diese Gleichung zum Prinzip des Aufbaus der «Gottesgemeinschaft» zu erheben, dies allein gewährleistet stete Verlebendigung und Neuschöpfung auf religiösem Gebiete.

Sechstes Kapitel

Geschichte des Gottesproblems

Wie Völkerkunde und Kulturgeschichte bezeugen, geht der Gottesglaube in irgendwelcher Gestalt dem Gottesproblem voran. Die allzeit bewegliche Phantasie ist das Organ, mit dessen Hilfe der Naturmensch seine Welt aufbaut. Sie schafft Bilder des Sichtbaren wie Unsichtbaren, die durch ihre unmittelbare Anschaulichkeit überzeugend wirken und keinen Raum für Zweifel bieten. Fraglos gibt sich der Mensch in seinem Kindheitsstadium dem Zauber der Märchen und Sagen hin. Dies gilt im individual- wie völkerpsychologischen Sinne. Erst allmählich ringt sich der Verstand los aus der Umklammerung durch eine zügellose Phantasie, beginnen Dichtung und Wahrheit sich zu trennen. So bildet der Mythus das Vorstadium der Philosophie.

Jahrhundertelang hatten bereits fromme Sagen (Theogonien und Kosmogonien) von der Entstehung der Götter und Welt erzählt, ehe der griechische Geist neue Wege zur Beantwortung der alten Frage entdeckte. Jetzt besiegte er die Alleinherrschaft der Phantasie, setzte an deren Stelle Verstand und sinnliche Beobachtung in ihre Rechte ein. Aus welchem Urprinzip (eschaton hypokeimenon) ist die sichtbare Welt entstanden? lautet die gemeinsame Frage der jonischen Naturphilosophen. Mochten sie gewisse Beobachtungen verallgemeinernd mit Thales das Wasser, mit Anaximenes die Luft oder mit Heraklit das Feuer solcher kosmischen Rolle für wert erachten, sie waren beherrscht von dem Gedanken der Einheit und zugleich von der Ewigkeit des letzten Weltgrundes. Sie dachten nicht an eine Entstehung oder Schöpfung aus Nichts, sondern deuteten alles Werden

und Vergehen als Veränderung an und in dem Urewigen, etwa als eine Art Verdichtung und Verdünnung. Dazu kommt in Heraklits Lehre zum ersten Male der für die Religion unseres abendländischen Kulturkreises so bedeutsame Begriff des Logos, im Sinne des dem «ewig lebenden» Feuer immanenten, in Gegensätzen, im «Kampf» als dem «Vater aller Dinge» sich offenbarenden Weltgesetzes, in welchem zuletzt auch alle menschlichen Gesetze ihre Verankerung finden. In ewigem Kreislauf wiederholt sich die Entstehung der Welt aus dem Urfeuer und ihre Rückkehr in den Urzustand (ekpyrosis).

Die Heraklitsche Anschauung vom ewigen Fluß des Werdens findet in der eleatischen Schule ihren schärfsten Widersacher. Denker wie Xenophanes und Parmenides, Zeno und Melissus stellen der sinnlich wahrnehmbaren, als «trügerisch und nicht seiend» bezeichneten Welt das «wahrhaft Seiende» als eine ewige und unveränderliche Einheit gegenüber. Sie verwerfen darum (besonders Xenophanes) die anthropomorphen und polytheistischen Göttervorstellungen Homers und Hesiods, setzen an die Stelle der mythologischen Hinterwelt eine neue erkenntnistheoretisch begründete «Zweiwelten-Theorie», indem sie die nur im Denken (Logos) erfaßbare wahre Welt der sinnlichen Scheinwelt gegenüberstellen und durch dieses rationalistische Moment den methodischen Grundgedanken späterer Metaphysiker des Gottesproblems vorwegnehmen. Insbesondere gilt dies von ihrem Ontologismus, indem sie das Gedachte vorschnell mit dem Seienden gleichsetzen und so zu einem abstrakten Monotheismus gelangen, der die Vielheit der veränderlichen Sinnesdinge nicht zu erklären vermag und sich einem abstrakten Pantheismus, der Lehre von der Wesenseinheit alles Seienden, nähert.

Wie die Eleaten bezüglich der Frage nach dem Zustande des Urprinzips zu Heraklit den Gegentypus darstellen, so bilden die Pythagoräer in anderem Sinne die Antithese zu den jonischen Naturphilosophen, indem sie an Stelle der quantitativen Seite vor allem die qualitative Seite des Urprinzips, seine Formbestimmtheit fast bis zur Verstofflichung der Zahlen hervorheben. Sie begründeten, vermutlich nach ägyptischem Vorbilde, das

bis in unsere Tage fortwirkende Bündnis zwischen Mathematik und Philosophie, betrachteten die Zahlen als die «Elemente» alles Seienden, entdeckten den «Kosmos» als eine geordnete Welt, ein Reich zahlen- und gesetzmäßiger Bestimmtheit. Über die theoretischen Interessen hinaus schufen sie als religiösen, praktisch reformatorischen Freundschaftsbund, einen besonderen Lebensstil (tropos pythagoreios), nach Art der späteren Ordensgesellschaften, stellten im Gegensatz zu dem ekstatischen Taumel der dionysischen Mysterienfeiern die Erziehung zu Maß und Ordnung in den Mittelpunkt ihres gemeinschaftlichen, von strengen Ordensregeln beherrschten Lebens. Obwohl sie selbst, wie es scheint, keine klare Gottesidee herausarbeiteten, gewannen sie doch auf deren weitere Ausgestaltung besonderen Einfluß durch ihren allgemeinen Grundgedanken von der Ordnung (Harmonie) des Alls und der in ihm ertönenden «Musik der Sphären».

Den Höhepunkt erreicht die teleologische Naturbetrachtung der vorsokratischen Philosophie in Anaxagoras, der nach den denkwürdigen Worten des Aristoteles wie ein «Nüchterner unter Trunkenen» redete. Sein Weltbild vollzieht unter dem Einfluß der Pythagoräer eine Synthese zwischen Heraklit und den Eleaten. Es sucht die Veränderlichkeit der vielgestaltigen Sinneswelt mit der Forderung eines unveränderlichen Seins zu vereinigen. Beobachtungen des Ernäherungsprozesses führten ihn auf die Annahme, daß in dem Einen «stofflichen» Urprinzip die Vielheit der Einzeldinge schon potenziell erhalten sei, wie Knochen und Blut in den Bestandteilen der Nahrung. Aber die Bewegung, die Differenzierung der ursprünglich ungeschiedenen Einheit verlange ein ordnendes Prinzip, den Nous. So tritt hier zum ersten Male in der Geschichte des abendländischen Denkens der kosmische Dualismus auf an Stelle der älteren Anschauungen, nach welcher «Stoff» und «Kraft» zusammenfallen, genauer: der nach Analogie menschlicher Persönlichkeit vorgestellte, als Weltordner, nicht Weltschöpfer verstandene Nous tritt nach Anaxagoras gleichsam «von außen» an die Urstoffe (spermata, chremata) heran und bewirkt ihre Ordnung. Platon läßt im Phädon

(97, c) den Sokrates seine Freude über die Einführung des Nous als Ursache der Weltordnung aussprechen, zugleich aber seine Enttäuschung darüber, daß dieses Prinzip zu keiner weiteren Erklärung der einzelnen Zweckmäßigkeiten verwandt sei. Ähnlich tadelt auch Aristoteles, daß der Nous hier nur als Lückenbüßer (deus ex machina) wirke, wo die Erkenntnis der natürlichen Ursache fehle. Anaxagoras hat seinen Nous-Gedanken nicht zu Ende gedacht. Aber gleichwohl wurde er durch seine Lehre vom vernünftigen und unkörperlichen ewigen Prinzip der Ordnung der Begründer des metaphysischen Dualismus und zugleich des teleologischen Gottesbeweises.

Auch sein Zeitgenosse Empedokles (5. Jahrh.) leugnet ein Werden und Vergehen im strengsten Sinne, eine qualitative Veränderung. Durch Mischung und Trennung der vier Grundelemente Feuer, Luft, Wasser, Erde als der ewigen «Wurzeln» (rhizomata) des Seienden versucht er die Welt aufzubauen und ihren periodischen Wechsel verständlich zu machen, indem auch er ein weiteres Prinzip der Bewegung hinzunimmt, es unter dem Bilde von «Liebe und Haß» veranschaulicht, ohne es jedoch wie Anaxagoras zu «personifizieren». Ohne ferner einen ordnenden Nous oder überhaupt ein zielstrebiges Prinzip zu Hilfe zu nehmen, läßt er als erster Verfechter des biologischen Entwicklungsgedankens aus zufälligen Kombinationen getrennt entstandener Teile die Organismen hervorgehen und in einer Art natürlicher Zuchtwahl die lebensfähigen übrig bleiben. Ebenso phantasievoll ist seine Lehre von der Seelenwanderung, in deren dichterischer Schilderung er von seinen früheren Existenzformen eines Knabens, Mädchens, Gesträuches, Vogels und Fisches spricht und die Enthaltung von Fleischnahrung («Blutschuld»), sowie sonstige Reinheit des Lebenswandels als Weg zur «Erlösung» von der Wiedergeburt bezeichnet.

Die gleiche Gottlosigkeit zeigt die Weltbetrachtung der Atomistiker, die auch ihrerseits einer Synthese heraklitischer und eleatischer Prinzipien zustreben. Nicht wie bei Anaxagoras unendlich viele, qualitativ verschiedene «Urstoffe», auch nicht wie bei Empedokles vier verschie-

dene Urelemente, sondern unendlich viele, qualitativ gleichartige, nur durch Lage, Größe und Gestalt verschiedene Atome als unteilbarer kleinster, ewig bewegter Elemente bilden bei Leukipp und Demokrit die Grundlage der Metaphysik. Ausdrücklich weisen sie die Frage nach dem Ursprung des Ewigen als eine «unbillige» ab und finden ebensowenig eine Schwierigkeit in der Vereinigung der Begriffe Ewigkeit und Vielheit wie in der Annahme einer ewigen Bewegung. Von strenger Notwendigkeit (Ananke) sehen sie alles Geschehen beherrscht und treten mit dieser ateleologischen (mechanischen) Anschauung in schärfsten Gegensatz zu dem religiösen Gedanken einer Lenkung menschlicher Dinge durch göttliche Wesen. Überdies ist Demokrit der erste griechische Philosoph, der die Fortdauer der sich in ihre Atome auflösenden Seele nach dem Tode ausdrücklich in Abrede stellt.

In den ersten Jahrhunderten war die vorwiegend der äußeren Natur zugewandte Forschung bei den Griechen eine mehr private Angelegenheit der Wissensdurstigen gewesen. Seitdem aber Athen nach den siegreichen Perserkriegen die Bildungsstätte für ganz Griechenland wurde, seitdem das immer reicher sich entfaltende öffentliche Leben gesteigerte Ansprüche an das Individuum stellte, gewann die Bildung in erhöhtem Maße öffentliches Interesse. «Sophisten» traten auf, in der Redekunst geübte Wanderlehrer, die den Schwerpunkt der Betrachtung vom Kosmos auf den Menschen übertrugen und in den nützlichen Dingen des Lebens «aufzuklären» suchten. Dieses Hauptziel der «Aufklärung» stimmte die Sophisten gegensätzlich zu den überlieferten Anschauungen aller Gebiete, auch der Moral und Religion. Wie schon Anaxagoras, so wurde auch Protagoras wegen seiner Schrift «über die Götter» der Gottlosigkeit (asebeia) beschuldigt und verurteilt; er floh und ertrank auf der Fahrt nach Sizilien. Die Verbrennung seiner Schrift auf dem Markte von Athen bedeutet ein schon damals angewandtes Verfahren zur gewaltsamen Unterdrückung unwillkommener Lösungen des Gottesproblems. Und doch war es nichts anderes als ein strenges Festhalten an den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen,

eine positivistische Geistesverfassung, keine ausgesprochene Gottesleugnung, die in den Worten des Protagoras zum Ausdruck gelangt: «Von den Göttern könne man nichts wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind. Vieles verhindere solches Wissen, sowohl die Dunkelheit der Sache als auch die Kürze des menschlichen Lebens.» Andere Sophisten dagegen schreckten vor der direkten Leugnung der Götter des Volksglaubens nicht zurück und versuchten, wie Kritias, den Götterglauben auf eine Erfindung schlauer Machthaber zurückzuführen oder, wie Prodikus, als Personifizierung der Naturgewalten zu erklären.

Den Relativismus und Subjektivismus der Sophisten zu überwinden, betrachtete Sokrates als seine Lebensaufgabe. Die im begrifflichen Denken erfaßte «gemeinsame Vernunft» (koinos logos) stellte er als Quelle des Wissens dem bloßen Meinen gegenüber. Damit erweiterte er die Grenzen des Erkennens über das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren hinaus und schuf eine Grundlage, auf der das Gottesproblem im philosophischen Sinne aufgeworfen und grundsätzlich eine Lösung finden konnte. Nach den Berichten des Xenophon (Mem. I, 4) zählte Sokrates ausdrücklich auch unsinnliche Gegenstände wie die Gottheit und die Menschenseele zu den Gegenständen des Erkennens und glaubte deren Dasein aus ihren sichtbaren Wirkungen erschließen zu können. In den Vordergrund seiner religions-philosophischen Betrachtung stellt er den teleologischen Gedanken, die «Zweckmäßigkeit» des menschlichen Organismus, die auf einen reinen und liebevollen Meister ebenso schließen lasse wie die nach vernünftigen Prinzipien auf den Nutzen des Menschen gerichtete äußere Natur, deren Sonne, Mond und Sterne seinen Weg erleuchten, während Feuer, Wasser und Erde in anderer Weise seinem Bedürfnis entgegenkommen. So folgt Sokrates in seiner auf den Menschen als Mittelpunkt bezogenen Zweckbetrachtung, in seiner anthropozentrischen Teleologie dem Grundgedanken des Anaxagoras und deutet die Gottheit als einen nach Zwecken tätigen, bewußten Geist, dessen Unsichtbarkeit keinen Gegengrund gegen sein Dasein bilde und dessen Ehrfurcht gebietende Größe aus der Ordnung des Welt-

alls hervorleuchte. Als freier Forscher aller reflexionslosen Unterwerfung unter gewohnheitsmäßige äußere Autoritäten feind, nur das innere unbeschriebene Gesetz der Vernunft und des Gewissens als entscheidenden Gerichtshof anerkennend, — als freier Lehrer und Erzieher bestrebt, suchende Menschen in selbsttätigem Nachdenken die Wahrheit finden zu lassen, — als freier Mann der Tat gewillt, die Folgerungen aus seinen philosophischen Einsichten zu ziehen, verfiel auch Sokrates der Anklage auf Gottlosigkeit (asebeia, Atheismus), mußte den Vorwurf der Anklageschrift über sich ergehen lassen, er tue «Unrecht», sei ein «Verführer der Jugend», weil er nicht an die vom athenischen Stadtstaate (Polis) vorgeschriebenen, gleichsam approbierten Götter glaube und einen neuen Gott verkünde. Sich durch die Flucht der Bestrafung zu entziehen, verschmähte der ebenso tapfere wie staatstreue Mann. Zu widerrufen aber vermochte er nicht, weil schon er (wie später Luther) sein Gewissen in der Gottheit gebunden fühlte und ausdrücklich in der Apologie den Athenern zurief: «Ich gehorche dem Gotte mehr als euch.» So trank er im Kerker den Giftbecher, nach einem dort mit seinen Freunden geführten Gespräche über die Unsterblichkeit, überzeugt, nun erst in das wahre Leben einzugehen, von der «Krankheit» des gegenwärtigen Daseins geheilt zu werden. Darauf deutet auch eines seiner letzten Worte: «Ich glaube wir sind dem Asklepios (dem Gott der Heilkunst) einen Hahn schuldig.» Darin wird man eine von innerer Überlegenheit und Heiterkeit zeugende Anpassung an den herrschenden religiösen Sprachgebrauch, aber keinen «Rückfall in die Vielgötterei» erblicken müssen (wie es apologetischer Eifer gelegentlich ansah). Auch sonst spricht Sokrates nach Xenophons Darstellung bald von «dem Gott» (ho theos, Mem. IV, 8), bald von «den Göttern» (hoi theoi, Mem. I, 4). Als der willensstarke, todesmutige Prophet seines Gottes, als der erste Märtyrer des philosophischen Gottesgedankens leuchtet diese Gestalt des «besten, verständigsten und rechtschaffensten» seiner Zeitgenossen (nach Platons Zeugnis im Phädon) durch die Jahrhunderte und Jahrtausende.

Ohne seine Lehre in eigener Aufzeichnung zu hinter-

lassen, wurde Sokrates durch die Gewalt seiner Persönlichkeit und die anregende Kraft seiner Grundgedanken in gewisser Hinsicht der einflußreichste Denker des Griechentums. Seine Lösung des Gottesproblems fand zunächst in Platon, «dem Göttlichen» (wie ihn ehrend die Nachwelt benannte), einen systematischen Vollender. Die platonische Ideenlehre gipfelt in der Idee des Guten, die sie mit der «Gottheit» gleichsetzt und durch das Bild der Sonne veranschaulicht ist: «Was das Gute in der denkbaren Welt für die Vernunft und die Gegenstände des Denkens ist, das ist die Sonne in der sichtbaren Welt für den Gesichtssinn und die sichtbaren Dinge.» Wie aber die sichtbaren Gegenstände der Sonne nicht nur die Sichtbarkeit, sondern auch ihr Wachsen und Gedeihen verdanken, ebenso erhalten die erkennbaren Dinge von dem Guten nicht bloß ihre Erkennbarkeit. Auch daß sie wesenhaft sind und Dasein haben, verdanken sie ihm, obwohl das Gute selber nichts Wesenhaftes ist. Es ragt an Erhabenheit und Macht auch darüber noch hinaus.» (Republik 6. Buch.) Solche Betrachtung begreift sich auch aus der Voraussetzung Platons, nach der dem im Begriff erfaßten Allgemeinen eine «Realität» entspricht, folglich dem Stufenreich begrifflicher Über- und Unterordnung eine korrespondierende Rangordnung metaphysischer Wesenheiten gegenübersteht. Die Verdinglichung des allgemeinsten Begriffes der Ordnung und Gesetzmäßigkeit überhaupt ergibt somit die oberste Idee, von der dann umgekehrt wieder alle «Güte» der Einzeldinge und des Einzelgeschehens im Sinne eines «Teilhabens» abgeleitet wird. Die «Güte selbst» (die «wesenhafte Güte») oder die «Gottheit» ist nach Platons ausdrücklicher Erklärung die letzte Ursache alles Seins und zugleich der letzte Grund des Erkennens wie das höchste Ziel des vernünftigen Strebens. Sie schwebt in völliger «jenseitiger» Erhabenheit (Transzendenz) über dem einzelnen Seienden. Neben solcher erkenntnistheoretischen, Begriffs- und Seinsordnung gleichsetzenden Begründung des Daseins der Gottheit findet sich auch bei Platon der Hinweis auf die empirische Ordnung der sichtbaren Welt, auf «Sonne, Mond und Sterne», die nicht auf die Gewalt des Vernunftlosen und Zufälligen, sondern auf eine alles

ordnende «wundervolle Vernunft und Einsicht» schließen lassen (wie Philebus und Theätet geltend machen). Der Begriff des «reinen Guten» aber gestattet keine Ableitung des Unreinen oder Bösen. Er stellt folglich Platon vor die Aufgabe für das Böse einen von der Gottheit verschiedenen Ursprung zu suchen. «Die Schuld liegt am Wählenden, Gott ist schuldlos» (aitia heloumenou, theos anaitios), lautet ein Wort der platonischen Republik (X., 617). Es deutet das moralisch Böse und dessen Begleiterscheinungen, den Aufenthalt der Seele im «Kerker» des Leibes, als eine Folge freier Entscheidung, stellt die Willensfreiheit in den Mittelpunkt der teleologischen Weltbetrachtung. Aber diese begegnet auch in der außermenschlichen Welt, in der Natur mit ihrer «Unordnung» Schwierigkeiten, denen sich Platon nicht zu entziehen vermag. Darum nimmt er zu einem zweiten, von der Gottheit verschiedenen Urprinzip seine Zuflucht, zu der «blinden Notwendigkeit» und einem «unsichtbaren, gestaltlosen, allempfänglichen Wesen» (dem «Raum» oder der «Materie»), das die wirkenden Ideen aufnimmt, aber ihrer reinen Ausprägung einen Widerstand entgegenbringt, aus dem sich die Unvollkommenheit der Welt erklären soll. Denn nicht Weltschöpfer ist der Gott Platons, sondern «Weltordner», «Weltbaumeister», auch dieses nur «soviel wie möglich» (Timäus 30.), d. h. infolge des Widerstandes der «Materie» in begrenztem Umfange. Als ein Produkt aus überlegender «Weisheit» und blinder «Naturnotwendigkeit» erscheint die gegenwärtige Weltordnung (Timäus 48). Nur für die Ordnung sei die Gottheit verantwortlich zu machen, wegen der Unordnung verdiene sie keinen Tadel. In der menschlichen Seele aber, die in ihrem vorweltlichen Dasein bereits an einem «himmlischen Orte» (topos hyperouranios), in der ewigen Ideenwelt das Vollkommene schaute, lebt nach Platons Auffassung die unaustilgbare Sehnsucht, aus der Sinne Schranken in die reinen Gebilde des Geistes zurückzukehren. Denn die Seele ist «verwandt mit dem Göttlichen und unsterblich» (Rep. X), göttergleich (theoeides, Phäd. 95). Dem «Bösen» zu entfliehen, sich möglichst mit der Gottheit zu «verähnlichen» (homoiosis to theo katadynaton, Theätet 176). Tugend d. h. die Einhaltung der

«Ordnung» unter den drei Seelenteilen ist des Menschen irdische Bestimmung. So gewinnt in Platons Welt- und Lebensauffassung das Gottesproblem schließlich eine praktische Bedeutung, indem es Moral und Religion in engste Berührung bringt. In mehr als einer Hinsicht kann Platon als ein «Vorläufer» des Christentums gelten: in der Gleichsetzung der Idee des Guten mit Gott, dem «Vater des Weltalls», in der Bezeichnung der Tugendhaften als «Gottesfreunde» (Theophiloi), ja als «Kinder Gottes» (paides theou, Ges. V), in dem Ideal des sich in Verfolgung und Leiden bewährenden «Gerechten», dessen Grundsatz sei: «Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun», schließlich in dem Streben nach dem Unsichtbaren und der jenseitigen Ausrichtung des Menschenlebens.

«Göttliche Trunkenheit» (theia mania), enthusiastische Hingabe an übersinnliche Idealbilder findet in dem aristotelischen Gedankensystem keine Stelle, da es in seiner theoretischen Grundlegung und praktischen Ausgestaltung ungleich strenger an das Diesseits der sinnlichen Wahrnehmungswelt anknüpft. Bei aller Betonung der Erfahrung des Tatsächlichen (Empirischen) ist aber Aristoteles kein metaphysikfeindlicher Positivist, sondern er findet in dem denkenden Aufstiege vom Sinnlichen zum Übersinnlichen den organischen Weg zur Gotteserkenntnis. Weder teilt er den sophistischen Sensualismus, die Beschränkung des Erkennens auf das sinnlich Wahrnehmbare, noch anerkennt er ein «schauendes» Erfassendes des Übersinnlichen nach Art Platons oder eine rationalistisch-ontologische Gleichsetzung von Denken und Sein im Sinne der Eleaten. Aus dem sinnlichen Material, den Fantasmata, läßt er den Geist (Nous) durch eigene Tätigkeit übersinnliche allgemeine Begriffe formen, Beziehungen zwischen ihnen erfassen und Schlüsse ableiten. So krönt er das Gebäude des menschlichen Erkennens mit der Gotteslehre («Theologia») als der «göttlichsten» unter allen Wissenschaften (da sie die Gottheit selbst zum Gegenstande habe) und handelt von ihr abgesehen von einigen Teilen der acht Bücher «Physik» vor allem in jenen zwölf — später aus einem zunächst äußeren Grunde der Anordnung als Metaphysik bezeich-

neten — Büchern über die allgemeinsten Prinzipien des Seins. Als das oberste Prinzip aber, von dem «Himmel und Natur» abhängen (Met. XII, 7), bezeichnet er die Gottheit, den «unbewegten Beweger», die reine («stofflose») Form, die «lautere Wirklichkeit», — Ausdrücke, welche im aristotelischen Sprachgebrauch auf ein «Prinzip» hindeuten, «dessen Wesenheit Wirklichkeit ist», ohne die Möglichkeit, d. h. die «Materie» eines anderen Daseins in sich zu tragen (vgl. Kap. II). Aristoteles ist der Vater systematischer Gottesbeweise, die er im achten Buch der Physik auf die Erfahrungstatsache der Bewegung, im neunten und zwölften Buch der Metaphysik auf das Verhältnis der Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit sowie auf das Axiom stützt: das Wirkliche ist früher als das Mögliche. Auch das teleologische Motiv kommt, wie überhaupt im Weltbilde des Aristoteles, so auch — unter häufiger Prüfung auf Anaxagoras — in seiner Begründung des göttlichen Daseins zur Geltung: die wechselseitigen Beziehungen der Naturdinge aufeinander, die Ordnung in der Welt der «Fische, Vögel und Pflanzen» bezeugen, daß «auf Ein Prinzip alles hingeordnet» (Met. XII, 7) und das Ilias-Wort sich in der Welt bewahrheitet: «Nicht frommt die Vielherrschaft, nur Einer sei Herrscher», der ausdrücklich als etwas «von der Welt Getrenntes und für sich Existierendes» bezeichnet wird. In der Idee des Einen außerweltlichen, durch das Bild des ordnenden Feldherrn veranschaulichten Geistigen, als «Denken des Denkens» bestimmten Gottes berührt auch Aristoteles sich mit der christlichen Metaphysik. Doch weicht er von ihr ab in der Annahme, einer Ewigkeit der ungeschaffenen Welt, vor allem in der deistischen Anschauung, die keine Eingriffe Gottes in die Welt zuläßt, Wunder und Gebetserhörung ausschließt und den wahren Gottesdienst ausschließlich in der Tugend erblickt.

In der nach-aristotelischen Philosophie ist die Schule Epikurs bestrebt, mit Hilfe einer an Demokrit anknüpfenden Naturlehre (Physik) die Furcht vor Göttern und Gespenstern zu bannen, stellt aber deren Dasein nicht in Abrede. Die rein mechanische Naturbetrachtung weicht im System der Stoiker wieder der Teleologie und bereitet

dadurch einen der Religion günstigeren Boden. Es lebt in ihnen der heraklitische Gedanke einer sich durch das All ergießenden Vernunft (Logos) auf, dessen Auswirkung Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit vereinigt. Die dichterische Personifizierung des mit Zeus gleichgesetzten Logos, besonders die Idee einer «Vorsehung» (pronoia) im Sinne einer unentrinnbaren, zugleich sinnvollen Notwendigkeit (heimarmene) findet in dem Hymnus des Kleanthes ihren schwungvollen Ausdruck, der nach Inhalt wie Form an den späteren sogenannten ambrosianischen Lobgesang (Tedeum) erinnert. (Der wirkliche Verfasser ist nach neueren Forschungen nicht der Mailänder Kirchenvater, sondern ein gewisser Bischof Nizeta von Remesiana in Serbien.) An die stoische Idee einer Wesensverwandtschaft des Menschen mit der göttlichen Urkraft knüpft Paulus in der berühmten Areopag-Rede vom unbekannten Gott an und weckt dadurch Heimatklänge in seinen philosophisch geschulten Zuhörern. (Apostelgesch. 17, 22.) Schärfsten Widerspruch findet die Zweckbetrachtung der Stoiker bei den Skeptikern, die folgende, von David Hume wiederholte Alternative aufstellen: «Entweder Gott übt für alles Vorsehung oder für einiges. Für alles nicht, denn die Unzahl der Übel und Schlechtigkeit in der Welt, das Glück der Bösen und das Unglück der Guten, können doch unmöglich als Werk der Vorsehung angesehen werden. Also nur für einiges. Warum nicht für alles? Vier Möglichkeiten stehen offen, — alle gleichermaßen absurd. Entweder Gott kann für alles und will für alles Sorge tragen — woher dann die Übel in der Welt? Oder Gott will zwar, kann aber nicht — wie verträgt sich das mit Gottes Allmacht? Oder er kann zwar, aber er will nicht — wie verträgt sich das mit Gottes Güte? Oder er kann nicht und will nicht — dann ist Gott sowohl schwach als schlecht.» Dazu kam bei dem Skeptiker Karneades der ebenfalls von Hume erneuerte, alle philosophische Gotteserkenntnis bedrohende Einwand gegen den Schluß von der sichtbaren Wirkung auf die unsichtbare Ursache.

Einen stärkeren religiösen Einschlag zeigt die an Platon anknüpfende, durch Verschmelzung (Synkretismus) verschiedener Philosophenschulen entstandene Richtung

des ersten vorchristlichen und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Neupythagoräer identifizierten die Zahlen mit den Gedanken Gottes, den Urbildern der Dinge, forderten Abkehr vom Sinnlichen, einen rein geistigen Gottesdienst. Plutarch von Chaeronea bringt die Sehnsucht nach göttlicher Offenbarung zum Ausdruck, läßt wie die Stoiker nur eine allegorische Ausdeutung der Volksmythen gelten und nimmt Dämonen als Vermittler zwischen Gott und der Welt an. In Alexandrien, dem wichtigen Kulturzentrum, in dem griechische Lehren und Mysterien mit orientalischen zusammenflossen, vollzieht Philon eine jüdisch-helenische Synthese, sucht das Alte Testament durch bidliche Erklärung mit der griechischen Philosophie zu versöhnen, deutet die Ideen als Kräfte Gottes, die personifiziert zu Engeln und Dämonen werden, versteht den Logos als «obersten Engel», als «erstgebornen Sohn Gottes» (deuteros theos). Der von ihm besonders betonte Gedanke der Erhabenheit Jehovas über alle «Namen», d. h. über alle endlichen Aussagen, die Idee des unerkennbaren, unendlichen Einen lebt auch im Neuplatonismus, dessen Begründer Plotin die Wirklichkeit als ein Stufenreich (Hierarchie) von Vollkommenheiten ansieht und den wie alle Materie am weitesten von der göttlichen Urkraft entfernten Leib als das Unvollkommenste wertet. Die Lösung des Gottesproblems findet Plotin schließlich weniger in der metaphysischen Spekulation als in der mystischen Ekstase, die ein Einswerden mit der Gottheit, ja ein «Gottwerden» herbeiführe. («Bis zum Wege und zur Fahrt geht die Lehre. Das Schauen aber ist Sache dessen, der sehen will.») «Rettung der Seele», verstanden als Entsinnlichung, als Enthaltung von tierischer Nahrung, von Ehe und öffentlicher Lustbarkeit einschließlich Theater gilt dem Neuplatonismus als der Weg zu dem religiösen Endziel der Gottanschauung. Welche Bedeutung diese Richtung im Kampfe wider das Christentum des dritten und vierten Jahrhunderts gewann — das vegetarische Prinzip führte hier besonders auch zu einem Kampf gegen die christliche Abendmahlslehre — erhellt nicht nur aus Porphyrius' «Fünfzehn Büchern wider die Christen», sondern auch aus der Abwehr der Kirchenväter Hieronymus und

Augustinus. Gerade in der Gotteslehre des letzteren gelangt neuplatonischer Geist auch zu einer positiven Verwertung für die Zwecke der christlichen Theologie.

Praktisch erscheint das Gottesproblem für die an göttliche Offenbarung ausgerichtete biblische Frömmigkeit völlig gelöst. Dabei fehlt es schon in den Psalmen nicht an gewissen rationalen, wenngleich in dichterische Form gehüllten Erwägungen wie diesen: «Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre und die Feste verkünden seiner Hände Werke» (Ps. 19, 2). «Nur der Tor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott» (Ps. 14, 2). Aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe auf den Urheber zu schließen, schärft das Buch der Weisheit ein. Wunderbare Fügungen im Leben des israelitischen Volkes werden als Zeugnis für Jahwes Existenz gedeutet. Paulus verharrt im Zusammenhang mit solcher Gedankenüberlieferung, wenn er an die Römer schreibt (1, 19), das Unsichtbare sei seit Beginn der Schöpfung offenbar; Gottes ewige Kraft werde aus seinen Werken ersichtlich, so daß die gottlosen Heiden «ohne Entschuldigung» seien.

Die Begegnung des Hellenentums und Christentums in denselben Persönlichkeiten schuf bereits in den ältesten Schriftstellern des 2. Jhrh. jenes Bündnis zwischen griechischer Philosophie und christlicher Theologie, das auch die Entwicklung des Gottesproblems stark beeinflußte. Justin, der Märtyrer, verehrt zwar im Christentum die einzig wahre, «sichere und heilsame Philosophie», aber zugleich bezeugt er seine Hochachtung griechischer Bildung in den bekannten Worten seiner Apologie: «Die nach dem Logos lebten, waren Christen, mochten sie auch für Atheisten gehalten werden, wie bei den Griechen Heraklit und Sokrates und die ihnen ähnlichen.» Clemens von Alexandrien nennt den philosophischen Geist des Hellenentums, den Logos, einen Erzieher zu Christus (paidagogos eis christon) und rühmt vor allem Platon als den vortrefflichen griechischen Denker, als einen Gottbegnadeten (theophoroumenos). Als die vornehmsten Philosophen (philosophi nobilissimi) gelten die Platoniker auch Augustinus, dem alle Welten des Geistes umspannenden abendländischen Kirchenvater. In dessen Gotteslehre wird an mehr als einer Stelle platonisch-neu-

*

platonischer Gehalt erkennbar. Die Ideen Platons werden von ihm wie vorher schon von Eusebius, dem Vater der Kirchengeschichte, in Gedanken Gottes umgedeutet. Gottes Wesen wird in platonischer Ausdrucksweise als die Wahrheit, Güte und Schönheit «selbst» bestimmt (ipsa veritas, ipsa bonitas, ipsa pulchritudo), zugleich in einem der Bibel wie Platon geläufigen Bilde als das «Licht», das allen endlichen Geistern gegenwärtig ist. Platonischer Eros nimmt in dem Theologen Augustinus eine christliche Färbung an und entzündet in ihm eine inbrünstige Liebe zur «ewigen Schönheit» Gottes. Platonisch-neuplatonische Begriffe wie das Schauen der göttlichen Wahrheit (visio veritatis) und die ekstatisch-mystische Vereinigung mit der Gottheit klingt als Grundmotiv in augustinischer Weltanschauung fort, desgleichen die neuplatonische Ausdeutung des Bösen als einer bloßen «Beraubung des Guten» (privatio boni), die darum keine wirkende, sondern nur eine «fehlende» Ursache habe. Die schließliche Absage an die Materie als «böses Prinzip» sowie die Anerkennung der freien Willensentscheidung als Wurzel des Bösen, ferner die Leugnung der Ewigkeit der Welt («nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit hat Gott die Welt geschaffen»), das ausdrückliche Bekenntnis zur Erschaffung der Welt und zu ihrer Erhaltung im Sinne einer fortwährenden Schöpfung (creatio continua), schließlich die Leugnung der Präexistenz der Seele bedeuten wichtige Abweichungen von Platon. Anknüpfend an die stoische Überlieferung gelangt Augustinus zu einer ganz modern anmutenden Vereinigung von Gottesgedanken und Entwicklungsgedanken, wenn er die vom Schöpfer in die Urmaterie hineingesenkten «Keime» (logoi spermatikoi, rationes seminales) in einer erst allmählichen Entfaltung begriffen glaubt.

Als ein glühender Gottsucher, erfüllt von tiefer Sehnsucht nach dem Vollbesitz des absolut Wertvollen, starke Intensitäten des Logos wie Eros auswirkend, leuchtet die Gestalt Augustins uns entgegen. Ohne den Augustinismus bleibt die Geschichte der folgenden christlichen Jahrhunderte unverständlich, auch im Hinblick auf die Entwicklung des Gottesproblems. Dieses findet im frühen Mittelalter seine Behandlung vorwiegend im Anschlusse

an Autoritäten wie Cicero und Boethius, Gregor den Großen und Augustinus. Noch Johannes von Damaskus, der «Augustinus des Orients», und Petrus Lombardus, der Verfasser des als Schulbuch im Mittelalter weit verbreiteten und immer wieder kommentierten Sentenzenwerkes, begnügen sich mehr mit der Wiederholung autoritativer Aussprüche als daß sie die Problematik des göttlichen Daseins zu systematischem Ausdruck brächten. Erst Anselm von Canterbury (10. Jhrh.) darf als der eigentliche systematische Begründer der Gottesbeweise im Mittelalter gelten. Er schließt unter Verwertung des augustinisch-platonischen Begriffes Teilhaben aus den graduellen Vollkommenheiten der Einzeldinge auf deren realen, die betreffende Eigenschaft «wesenhaft» in sich tragenden göttlichen Einheitsgrund, aus den vielen Einzeldingen auf ein zugrunde liegendes Durch-sich-seiendes, vor allem aber in dem berühmten ontologischen Verfahren aus dem Begriffe eines höchsten Wesens auf dessen Dasein. Neben vielen Anhängern fand dieses Denken und Sein vorschnell gleichsetzende Argument schon zu Anselmus Zeit entschiedene Gegner, zu denen namentlich seit dem Eindringen aller aristotelischen Schriften ins Abendland die in ihrem philosophischen Denken strenge auf der Erfahrung aufbauenden Denker zählten. Schon Richard von St. Victor, vollends aber Albertus Magnus und Thomas von Aquino beschreiten im Anschluß an Aristoteles den kausalen, von den Tatsachen der äußeren Natur ausgehenden Weg der Gottesbeweise. Thomas unterscheidet eine dreifache Gotteserkenntnis: eine erste durch Glaube und Offenbarung, eine zweite durch jenseitige Anschauung (visio intuitiva beatifica), eine dritte durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft (per lumen naturale). Ohne Bonaventuras Lehre von der eingeborenen Gottesidee zu teilen, sucht er in häufiger Anlehnung an den arabischen Denker Avicenna und den jüdischen Scholastiker Moses Maimonides das Dasein Gottes in fünffacher Weise zu begründen: aus der Bewegung und Veränderung, aus der Kontingenz (Zufälligkeit im Sinne der Nichtdenknotwendigkeit) und den Gradunterschieden sowie aus der Zweckmäßigkeit der geschaffenen Dinge. Er strebt nach der Mitte zwischen

einem naiven Anthropomorphismus, der menschliche Eigenschaften auf die Gottheit überträgt, und einem extremen Skeptizismus, der jede Gotteserkenntnis bestreitet. Er lehrt die Unfaßbarkeit des göttlichen Wesens durch den endlichen Menschengeist und bekennt sich damit zu der seit Augustin oft geäußerten Anschauung, alle menschlichen Begriffe seien nur uneigentlich (improprie, non aequivoce) auf Gott übertragbar, der seinem Wesen nach über alle endlichen Kategorien erhaben sei und darum als «überpersönlich» und «übersubstantiell» bezeichnet werden müsse. Der Mensch wisse schließlich mehr, was Gott nicht sei (etwa kein Körper) als, was er sei. Gelehrtes Nichtwissen (docta ignorantia) lautet eine in diesen Zusammenhängen im Anschluß an Philon und Porphyrius, Augustin und Eriugena, häufig wiederkehrende, bei Nikolaus Cusanus zu neuem Leben erwachte Formel. Innerhalb der so gesteckten Grenzen aber bemühen sich die Denker der Hochscholastik um eine philosophische Erhellung des Gottesproblems. Sie befehden die von arabischen Scholastikern geteilte aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt und verteidigen deren Schöpfung aus Nichts (productio rei secundum totam sui substantiam nullo praeposito) als eine philosophisch nach Thomas beweisbare, auch für Albertus Magnus wenigstens wahrscheinliche Lehre, während der zeitliche Beginn der Welt auch nach Thomas nur Glaubenssache bleibt (mundum non semper fuisse sola fide tenetur). In dem Problemkreise «Gott und Welt» finden schließlich auch die Fragen nach Ursprung und Bedeutung des Bösen, nach der göttlichen Vorsehung (providentia) und Weltregierung eine bis heute in der katholischen Theologie stark nachwirkende Untersuchung.

Das Zutrauen zu einer philosophischen Gotteserkenntnis, wie es aus den Werken führender Scholastiker spricht, begegnete schon im frühen Mittelalter einer antidialektischen Strömung, die ein Mönch wie Petrus Damiani die «heilige Einfalt» (sancta simplicitas) des Glaubens der «aufblähenden Wissenschaft» (scientia inflans), bußfertige Gesinnung den Syllogismen der Dialektiker gegenüberstellen und Zweifel an der Anwendbarkeit des

Satzes vom Widerspruch auf die göttliche Allmacht hegen ließ. Alanus de Insulis bezeichnete im 12. Jhrh. die Überzeugung vom Dasein Gottes als bloße Glaubens-, nicht Wissenssache. Duns Scotus, der kritische Franziskaner des 13. Jhrh., beschränkte die philosophische Erkenntnis auf den Nachweis einer letzten Ursache und eines höchsten Zweckes, während er göttliche Allmacht, Allgüte und Allwissenheit nicht als Gegenstände natürlicher Vernunfterkenntnis ansah. Sein Ordensgenosse Occam (14. Jhrh.) verneint überhaupt die zwingende Kraft der überlieferten Gottesbeweise und gesteht ihnen nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu. Sein Zeitgenosse Nikolaus von Autrecourt untergräbt mit seiner erkenntnistheoretischen Zersetzung des Substanz- und Kausalitätsprinzips die Grundlagen der bisherigen Gottesbeweise und behält nur die «Glaubensgewißheit» (certitudo fidei) in religiösen Dingen übrig.

Damit klingen Motive an, die in der mystischen Theologie eines Gerson und Tauler, Suso und Ruysbroek sowie des Verfassers der «Deutschen Theologie» die philosophische Gotteslehre durch die gläubige Gottinnigkeit verdrängen. Von diesen Persönlichkeiten, besonders von seinem «lieben Meister Occam spinnen sich die Fäden zu Luther, der schon in seiner berühmten, 98 Thesen umfassenden, aber noch bewußt an der katholischen Kirche und ihren Lehren festhaltenden «Disputation gegen die scholastische Theologie» den Irrtum zurückweist: «Ohne Aristoteles wird man nicht zum Theologen», — der den griechischen Denker als eine «gottlose Wehr der Papisten», als die dem «Lichte» (des Glaubens) gegenüberstehende «Finsternis» schilt, die Unmittelbarkeit des Glaubenserlebnisses als einen die verstandesmäßige Begründung verschmähenden Quell der Gewißheit ansieht.

Die Reformation bedeutete zwar eine energische Absage an die philosophische Gotteslehre und natürliche Theologie überhaupt, aber sie vollzog keine wesentliche Änderung an der überlieferten biblischen Gottesidee, an dem Bekenntnis zu dem Einen Schöpfer Himmels und der Erde, dem Wundertäter und Erlöser. Sie ließ Gott und Teufel gleichsam philosophisch unbehelligt. Erst die moderne Philosophie schritt auch in diesem Punkte zu

Neuerungen fort. Kardinal Nikolaus von Cues, der Denker des 15. Jhrh. auf bischöflichem Throne, bahnt den Übergang zu einer neuen Zeit. Durchdrungen von einem altiven Lebensgefühl, erfüllt von einem starken Drang nach diesseitigem Fortschritt, insbesondere des mathematischen Naturerkennens, findet er in Bezug auf die letzten Dinge die höchste Weisheit in dem «gelehrten Nichtwissen», stellt er die intellektuelle Anschauung (intuitio intellectualis) über das begriffliche Wissen um dessen Dasein, bestimmt er mit Augustinus das göttliche Wesen als «Zusammenfallen der Gegensätze» (coincidentia oppositorum), die Welt als die explicatio der göttlichen Unendlichkeit, ohne jedoch die Transzendenz Gottes zu leugnen.

In diesem Punkte wendet sich erst Giordano Bruno mit ungleich größerem Radikalismus von der alten Gottesidee ab und wird zum Begründer des modernen Pantheismus. Er, der ehemalige Dominikaner, schon in der Stille des Klosters von Zweifeln gemarterte Geist berauscht sich an dem Weltbilde des Copernicus, besingt das «unendliche All» und sinnt über das Eine, welches als «schaffende Natur» (natura naturans) aller Mannigfaltigkeit der «geschaffenen Natur» (natura naturata) zugrundeliegt. Er schaut das Universum an als einen lebendigen Organismus und verliert dabei den außerweltlichen Gott, in der bisherigen Deutung aus dem Blickfelde. Mit verwegener Entschiedenheit sagt er sich los von den Grundlagen des Christentums, von Schöpfung und Erlösung, Glaube und persönlicher Unsterblichkeit, weniger auf Grund sorgfältiger philosophischer Begründung als getrieben von einem unwiderstehlichen neuen Lebensgefühl. Trotz siebenjähriger Kerkerhaft in Rom bleibt er dem heidnischen Dämon seines Wesens treu, bekennt er, «weder widerrufen zu dürfen noch zu wollen, er habe nichts zu widerrufen». So erscheint er den Mächten der Zeit als ein des Todes schuldiger Abtrünniger, als ein verbrecherischer Gottloser und wird, ein Märtyrer seiner philosophischen Überzeugung, den Flammen übergeben. (Das 1889 in Rom auf dem Platze seiner Verbrennung errichtete Denkmal ist ein Wahrzeichen seines bis heute lebendigen Geistes, der in einem besonderen, nach ihm

benannten «Bunde» Gestalt gewann.) Ein ähnliches Schicksal drohte Galiläi, der es vor dem Gerichtshofe der Inquisition eben noch durch rechtzeitige, «feierliche Abschwörung», «Verfluchung» und «Verabscheuung» der copernicanischen Lehre von sich abwandte, dann aber bis zu seinem Lebensende in nomineller Haft verblieb und in einer Villa in Florenz mit dem Segen des Papstes Urban III. starb. Gewaltig war die Bewegung und Erregung, welche die 1543 erschienene, dem Papste Paul III. gewidmete Schrift des Copernicus (de revolutionibus orbium coelestium) in beiden christlichen Konfessionen hervorrief. «Die Heilige Schrift kämpft gegen die Copernicaner» — hieß es in einer Anti-Aristarchus betitelten Schrift eines Antwerpener Theologen Fromund, der als Beweis die Psalmenstelle anführte: «Wie ein Bräutigam aus der Kammer, tritt sie (die Sonne) hervor,» während Salomo von der Erde sage, daß sie «für immer stille stand». Die römische Index-Kongregation verurteilte (1616) die neuen Lehren von der doppelten Bewegung der Erde um ihre eigene Achse und um die Sonne, mit der Begründung, sie diene zum Verderben der «katholischen Wahrheit» (in perniciem catholicae veritatis), sie sei eine «irrige, pythagoräische Doctrin und der Heiligen Schrift gänzlich zuwider» (divinae scripturae omnio adversans), demnach gegen den «wahren Glauben» (contra veram fidem)[1].

Enge verbunden für Verstand und Gefühl war bis dahin die christliche Gottes- und Erlösungslehre mit der (geozentrischen) Vorstellung von der Erde als dem «ruhenden» Mittelpunkte des Alls. Nach dem unwirksam gebliebenen Vorgang einiger Denker des 14. und 15. Jhrh. führte Copernicus den entscheidenden Stoß gegen diese alte Anschauung. Nun sah sich gleichsam unser Planet zurückgeschleudert in die Unermeßlichkeit des Universums und erkannte sich als ein nur winziges Atom. Sollte er trotz dieser kosmischen Bedeutungslosigkeit dennoch einzigartiger Träger des großen geschichtlichen und metaphysischen Erlösungsdramas gewesen sein? Diese von

1) *J. M. Verweyen*, Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt in Beziehung zur Neuzeit, 1921 (Schlußkapitel: Vom Mittelalter zur neuen Zeit).

Bruno gänzlich verneinte Frage drängte sich bereits zu Galiläis Lebzeiten katholischen wie protestantischen Theologen auf und verstärkte deren Gegnerschaft gegen Copernicus.

Brunos Pantheismus gewann in Spinozas Metaphysik ihre systematische Ausprägung. Die Gleichung Gott oder Natur (deus sive natura) begreift zwar auch im Sinne dieses Denkers die Unterscheidung der unsichtbaren «wirkenden» und der sichtbaren «gewirkten» Natur in sich, aber sie deutet jene ausschließlich als die «innewohnende» (immanente), nicht «übergehende» (transeunte) Ursache dieser. Sie hebt den für den Theismus charakteristischen Wesensunterschied zwischen Gott und Welt auf. Indem sie zugleich eine strenge mathematische Notwendigkeit in dem Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen annimmt, verneint sie den biblischen Gedanken der freien Schöpfung ebenso wie Wunder und Gebete, Gnade und Erlösung, Freiheit und persönliche Unsterblichkeit. An Stelle der qualitativen Unendlichkeit des göttlichen Wesens, wie sie die aristotelisch-scholastische Metaphysik lehrt, tritt bei Spinoza die quantitative Unendlichkeit der Zahl der Attribute. («Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.») Kann somit Spinoza in keiner Weise als ein christlicher Denker gelten im Sinne biblischer Metaphysik, so ist er doch der Typus eines religiös-sittlich gerichteten Philosophen, eines Weltweisen, dessen Formeln nicht nur scholastisch-mittelalterliches Gepräge verraten, sondern zugleich biblische Anklänge erkennen lassen. Er bietet ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die relative Unabhängigkeit der Weltbewertung, Weltstimmung und Gesinnung (Ethos) von der Welterkenntnis der theoretischen Metaphysik. Auch er wertet Gotteserkenntnis und intellektuelle Liebe Gottes (amor dei intellectualis) als höchstes Gut und höchste Tugend (Eth. IV), als höchsten Lohn die innerlich freie, beharrliche und reine Befolgung des göttlichen Gesetzes selbst (Tract. theolog. IV.). Frömmigkeit (pietas) hört in spinozistischem Weltbild auf, eine Ange-

legenheit des Glaubens an geoffenbarte Lehren zu sein, und löst sich auf in eine innere Werthaltung gegenüber dem Ewigen, in Gehorsam (oboedientia) gegen «Gott», in den Vernunftwillen zur Einordnung in den kosmischen Zusammenhang.

Spinozas Lösung der Gottesfrage bildete schon zu seinen Lebenszeiten den Gegenstand heftiger Angriffe. Wegen «schrecklicher Irrlehren» war bereits der Vierundzwanzigjährige von seiner jüdischen Gemeinde bei «Tag und Nacht, bei seinem Eingang und Ausgang verflucht» worden, — ein Ketzergericht, das den in sich gefestigten, Haß mit Liebe erwidernden jungen Philosophen bestimmte, fortan seinen Namen Baruch in Benedictus («der Gesegnete») zu verwandeln. Seine Konfessionslosigkeit sah er schon von seinen Zeitgenossen als Religionslosigkeit verlästert, seinen Pantheismus als Atheismus und Naturalismus gescholten. Ein volles Jahrhundert währte die leidenschaftliche Bekämpfung des Verkünders der «unsinnigsten Lehre», wie sich Pierre Bayle in seinem berühmten «historischen und kritischen Lexikon» (1694) ausdrückte. Dann aber erschien in Friedrich Heinrich Jacobi, dem Düsseldorfer «Glaubensphilosophen» und Freunde Goethes, ein Denker, der sich selbst mit dem Kopf als Heiden, mit dem Herzen als Christen bekennend das spinozistische System für das einzig konsequente erklärte und in Schutz nahm. Von einem (1780) mit Lessing geführten Gespräche berichtete Jacobi (1783): «Lessing: die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen. Hen kai pan (Ein und Alles), ich weiß nicht anders. Ich: Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing: Wenn ich mich nach jemandem nennen soll, so weiß ich keinen anderen.» Neben Herder, der religiöse Gefühle und Lehrmeinungen scharf trennend in seinen «Gesprächen über Spinozas System» (1787) dieses theistisch umdeutete und für vereinbar mit dem Christentum erklärte, rühmte besonders Goethe die «wunderbare Ruhe», die große und freie Aussicht über die «sinnliche und göttliche Welt» als den von spinozistischer Ethik empfangenen Eindruck, verehrte die «göttliche Natur» als das «Ein und Alles», hatte aber auch

Raum in seiner vieltönigen Seele für Ideen wie «Weltgeist» und «alliebender Vater». Das überschwenglichste Lob aber spendete Schleiermacher in seinen «Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern»: «Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist. Das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war. Voller Religion war er und voll heiligen Geistes und darum steht er auch allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft ohne Jünger- und Bürgerrecht.» Von den Nachwirkungen Spinozas im 19. Jhrh. zeugen ferner in ihrer Art so verschiedene Persönlichkeiten wie Schelling und Fechner, Paulsen und Häckel.

Die durch Giordano Bruno und Spinoza eingeleitete pantheistische Strömung innerhalb des neuzeitlichen Geisteslebens findet ihre Gegenströmung in seinem ausgeprägten Theismus, der seit den Tagen Descartes bis zur Gegenwart auch unter modernen Denkern Fürsprecher gefunden hat. In Form und Inhalt seiner Philosophie bei aller Abweichung doch enge mit der Überlieferung verbunden, spricht Descartes von der Schöpfung und Erhaltung der Welt (creatio continua, concursus divinus) und bemüht sich wie ein mittelalterlicher Scholastiker um Beweise für das Dasein Gottes: kosmologisch, ontologisch und erkenntnistheoretisch. In der uns «eingeborenen» Idee dieses unendlich vollkommenen, also auch absolut wahrhaftigen Wesens erblickt er die Gewähr dafür, daß nicht etwa ein böser Geist uns mit Naturnotwendigkeit in die Irre führt, daß folglich das klar und deutlich Erkannte der objektiven Wahrheit entspricht. Durch das Schicksal Galiläis zur Vorsicht gemahnt, bringt er seine Stellung zur copernicanischen Lehre durch einen geschickten Vergleich zum Ausdruck. Wie der Schlafende in einem bewegten Schiff, so ruhe die Erde in dem bewegten Äther (Princ. philos. II). Auch sonst vermeidet er den Zusammenstoß mit Bestandteilen der traditionellen Gotteslehre, überläßt das «übernatür-

liche Licht» des Glaubens den Theologen und begnügt sich damit, das «natürliche Licht der Vernunft auf dem Gebiete der Philosophie leuchten zu lassen. Aber das methodische Prinzip des Zweifels, mochte es sich zunächst auch nicht auf die Glaubenslehren erstrecken, weckte dennoch die theologisch-kirchliche Besorgnis und bestimmte die protestantische Synode von Dortrecht (1656) wie die römische Index-Behörde (1663) zu einem Verbot cartesianischer Schriften, dem sich eine königliche Ordre für die Universität Paris (1671) anschloß.

In einem noch höheren Grade bleibt Leibniz der mittelalterlichen Lösung des Gottesproblems zugewandt. Nicht nur bietet er die übliche kosmologische und teleologische Begründung des Daseins Gottes als der obersten, selbstbewußten, mit Verstand und Willen ausgestatteten Monade, welche die Welt schuf und im Dasein erhält; nicht nur folgt er in der Lehre vom Übel der augustinischen Tradition, er verteidigt überdies die Harmonie zwischen Gnade und Natur, zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit. Gerade durch die grundsätzliche Rechtfertigung des Übernatürlichen auf Grund der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachen-Wahrheiten, zwischen vernünftigen (denknotwendigen) und übervernünftigen (nicht denknotwendigen) Wahrheiten, wird er zum Typus eines christlichen, ja katholischen Denkers, wie vor allem seine noch nicht veröffentlichte «Apologie der katholischen Wahrheit» bezeugt. In dem wahrhaftigen Gott, der einheitlichen Quelle aller Wahrheit, sieht er die grundsätzliche Harmonie zwischen Glauben und Wissen begründet. Mit dem Jesuitenpater Des Bosses führt er Verhandlungen über die Vereinbarkeit der Monadenlehre mit der kirchlichen Abendmahlslehre (Transsubstantiation, Wesensverwandlung von Brot und Wein bei Fortbestand der sinnlichen Accidentien). Scharf trennt er, wie vor allem ein Brief an den Landgrafen Ernst erkennen läßt, die auf der Heiligen Schrift, der Überlieferung und den Konzilien beruhende «eigentliche» Kirchenlehre von den herrschenden Anschauungen der Theologenschulen, mit denen er sich allerdings nicht in vollem Einklang weiß. Gerade darum vollzieht er nicht den von ihm ernsthaft erwogenen

Übertritt zum Katholizismus, bleibt aber dem evangelischen Kirchentum ebenso fern, indem er nach den Worten der Vorrede zur Theodicee die «wahre Religion in Grundsätzen und deren tätiger Befolgung» erblickt.

Leibnizens Theorie des Übels, sein Versuch der «Rechtfertigung Gottes», seine Idee der «besten aller möglichen Welten» (mundus optimus omnium possibilium) — gestützt auf die göttliche Weisheit, welche die beste Welt erkennt, auf die Allgüte, welche sie will, auf die Allmacht die sie zu schaffen fähig ist — fand in der Literatur des 18. Jhrh. einen mächtigen Widerhall, bis Voltaires Spottgedicht über das Erdbeben von Lissabon den Traum solcher kühnen Theodicee-Konstruktionen störte. Aber dennoch blieben Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die unangetasteten Grundlagen des Zeitalters der «Aufklärung», dessen Philosoph Christian Wolff «vernünftige Gedanken» über alle Fragen der Welt und des Menschenlebens zu entwickeln suchte und in voller Gegensätzlichkeit gegen den von Leibniz festgehaltenen Supranaturalismus äußerte: «Dem Natürlichen ist das Übernatürliche, welches auch den Namen des Wunderwerkes führt, entgegengesetzt, dergestalt, daß natürlich und unnatürlich einander schnurstracks zuwider sind und kein drittes zwischen ihnen stattfindet.» Durch solche schroffe Trennung zwischen natürlicher und übernatürlicher Theorie zog er den Groll der protestantischen Orthodoxie, namentlich der Pietisten auf sich, wurde als «Atheist» (der er weder war, noch sein wollte) seines Lehramtes entsetzt, unter Friedrich Wilhelm I. aus dem Lande verwiesen, später unter Friedrich dem Großen, dem «aufgeklärten» Fürsten und decidierten» Nicht-Christen wieder nach Halle zurückgerufen.

Die «rationalistische und naturalistische» Denkweise der Aufklärung fand in Reimarus «Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion» — einer Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, — eine folgenreiche Anwendung auf das geschichtliche Gebiet, zeitigte die Unterscheidung zwischen dem Christentum Christi und dem der Apostel, begründete die moderne Bibelkritik und gipfelte in dem Bekenntnis: «Wir glauben das nicht, was das heutige

Christentum zu glauben verlangt, und können es aus wichtigen Ursachen nicht glauben; dennoch aber sind wir keine ruchlosen Leute, sondern bemühen uns, Gott nach einer vernünftigen Erkenntnis demütigst zu verehren, unseren Nächsten aufrichtig und demütig zu lieben, die Pflichten eines rechtschaffenen Bürgers redlich zu erfüllen und in allen Stücken tugendhaft zu wandeln.»

Diese Proklamation einer natürlichen Vernunftherrschaft an Stelle der übernatürlichen Geheimnisse, hebt bereits im 17. Jhrh. in England, dem Ursprungslande der modernen Aufklärung, an. Unter dem Namen Deismus begegnet die von Herbert von Cherbury († 1648) verkündete natürliche Religion mit den Glaubensartikeln: es existiert ein höchstes Wesen (numen supremum), dem wir Verehrung schulden und durch tugendhaftes Leben erweisen; es belohnt in einem künftigen Leben den Guten und bestraft den Bösen. Toland, der Verfasser eines zu «Kosmopoli» anonym erschienenen Pantheisticon, einer Darlegung des Glaubensbekenntnisses und Ritus der «Gemeinschaft der Pantheisten», gibt die Lösung «geheimnisloses Christentum» (christianity not mysterious, 1696), Collins prägt den Begriff des «Freidenkers» (Discours of freethinking, 1713), Tindall findet das von seinen übernatürlichen Bestandteilen befreite Christentum seit Beginn der Schöpfung bestehend (Christianity as old as creation, 1730). Auch John Locke gehört in diese Reihe mit seiner Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums (The reasonableness of christianity, 1695).

Die Stellung der englischen Denker des 16. und 17. Jhrh. zum Gottesproblem ist ebensowenig ganz einheitlich wie die der kontinentalen, wenngleich sie zu keinem Pantheismus oder ausgesprochenen Atheismus führt. Im Gegenteil, schon Bacon prägt das in der Apologetik bis heute beliebte Wort: nur oberflächliche Philosophie führe vielleicht zum Atheismus, aber ein tieferes Schöpfen aus ihrem Quell führe zur Religion zurück. (Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.) Er spricht von einer «heillosen Vermischung göttlicher und menschlicher

Dinge», gibt (weniger auf Grund eingehender Begründung als infolge einer gefühlsmäßigen und zugleich praktischen Bereitschaft) neben dem Wissen dem «Glauben» sein «Recht» (da fidei quae fidei sunt — ein Wort, das schließlich jeder, auch der willkürlichste Glaube für sich verwerten kann), anerkennt die göttliche Offenbarung des Christentums (inspiratio divina) und hält trotz Herleitung des Erkennens aus der Erfahrung (Empirismus) das Dasein Gottes für beweisbar. In denselben Widerspruch verwickelt sich — unter dem Einfluß der platonischen Schule von Cambridge — John Locke, der in seinen Briefen über Toloranz, die von Spinoza (nicht etwa von den Reformatoren allseitig) geforderte Religionsfreiheit verkündet, aber ausdrücklich die «Atheisten und staatsgefährlichen Religionsgemeinschaften ausnimmt. Dies Ideal der Duldung wendet Hobbes, der Fürsprecher eines naturalistischen Determinismus, in sein volles Gegenteil, wenn er den Staatsabsolutismus die Religion der Untertanen bestimmen läßt und den Grundsatz empfiehlt, die staatlich festgesetzten «Dogmen wie Pillen herunterzuschlucken».

Von überragender religionsphilosophischer Bedeutung ist David Hume, der Vater der modernen natürlichen Religionsgeschichte» (1755), der auch in den nach seinem Tode erschienenen besonderen «Dialogen über natürliche Religion» das deistische Grundmotiv anklingen läßt. Durch seine erkenntnistheoretische Kritik des Kausalprinzips und empirische Gleichsetzung von denkbar und vorstellbar erschüttert er das Fundament der rationalen Theologie. Das Dasein Gottes findet er weder kosmologisch beweisbar (da der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nur eine gewohnheitsmäßig erwartete, keine denknotwendige Aufeinanderfolge von Ereignissen darstelle, mithin der Schluß von der sichtbaren Welt auf ihre unsichtbare Ursache der zwingenden Kraft entbehre) noch teleologisch (da die Fülle des Zweckwidrigen gegen die Idee eines unendlich vollkommenen höchsten Wesens streite), noch durch den Hinweis auf Wunder (gegen welche die empirische Induktion der Regelmäßigkeit des Naturverlaufes spreche und zugleich die Unzuverläßlichkeit der geschichtlichen Berichte).

Trotz seiner bohrenden Skepsis und äußersten Zurückhaltung gegenüber den letzten Dingen verleugnet aber auch Hume nicht die englische, auf den «praktischen» Wert der Religion bedachte Geistesart seiner Vorgänger, wenn er eine direkte Leugnung Gottes und der christlichen Offenbarung vermeidet.

Von England kam die Idee des religiösen Naturalismus nach Frankreich und half hier den Boden der Revolution bereiten. Auch die französischen «Aufklärer» stellen verschiedene Individualitäten dar wie Holbach (aus dessen Kreise ein naturalistisches Buch über das «System der Natur» hervorging), De la Mettrie (dem ausgesprochenen Verneiner des Idealen und Befürworter des Satzes: «Lieber liederlich als fromm»), der «Spötter» Voltaire, der gleich Diderot in einem Jesuitenkolleg erzogen, seinen ganzen Zorn gegen die Herrschaftsansprüche der katholischen Kirche, genauer: gegen den «Ultramontanismus» schleudert (ecrasez l'infame), aber an der Gottesidee strenge festhält («wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden»), — Rousseau, der im «Glaubensbekenntnis des savoyschen Vikars» (Emile, IV. Buch) übernatürliche Offenbarungen und Wunder leugnet, aber Gott und Unsterblichkeit trotz ihrer theoretischen Unbegründbarkeit auf Grund der Herzensgewißheit seiner natürlichen Religion anerkennt und die gefühlsmäßig geglaubte göttliche Güte weder durch verheerende Erdbeben noch andere Heimsuchungen erschüttert sieht.

Der Irrationalismus des Rousseau-Gefühls zählt ebenso zu den Entwicklungsfaktoren Kants wie der Skeptizismus Humes, der ihn «aus dem dogmatischen Schlummer» weckte. Schon in seiner vorkritischen Schrift (1763) aus dem «einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstrierbarkeit des Daseins Gottes» (nämlich aus dem Begriff der Möglichkeit von Dingen überhaupt, mit denen ein notwendiges Wesen gesetzt sei) tat Kant den für ihn charakteristischen Ausspruch, es sei «durchaus notwendig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge», aber es sei «ebensowenig notwendig, daß man es demonstriere». Die Metaphysik sei ein «finsterer Ozean ohne Ufer und Leuchtturm». Indem er vollends in der «Kritik der reinen Vernunft» die Erkenntnis auf die

Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkte, gab er eine entscheidende Voraussetzung der früheren metaphysischen Theologie preis, übte zugleich Kritik an den einzelnen Gottesbeweisen (vgl. Kap. II) und suchte «das Wissen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen». Auf dem Wege einer «denknotwendigen» Ableitung der Gottesidee aus der Pflicht, dem kategorischen Imperativ, gewann er seinen praktischen Vernunftglauben, gründete so die Religion auf die Moral (nicht umgekehrt) und wies ihr «innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft» das ihr gebührende Feld an. So vollzog er vom «Gewissen» aus — als «Philosoph des Protestantismus» — den Aufbau der übersinnlichen Welt des vernünftigen Glaubens, ohne dessen Gegenstände zum Bereiche der «Erkenntnis» im kritischen Verstande zu rechnen. Trotz dieser scharfen Trennung von bloßem (wenngleich notwendigem) Denken und eigentlichem auf die Erfahrung bezogenen Erkennen blieb Kant von dem Dasein Gottes ebenso fest überzeugt wie nur je ein scholastischer Anwalt der Gottesbeweise und bekannte, «ohne Gott, aufzuhören ein vernünftiger Mensch zu sein», «ein Phantast oder Bösewicht zu sein», die «eigene Natur und ihre ewigen moralischen Grundsätze zu verleugnen». Zur Psychologie der moralischen Struktur Kants und ihrer Verwandtschaft mit dem christlichen Typus sind ferner seine Worte bezeichnend: «Ohne (also) einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalles und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und eben dadurch auf reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen». Aber gleichwohl hielt es Kant ebensowenig wie Goethe mit dem dogmatischen Kirchenglauben, sondern charakterisierte alles, was der Mensch außer dem guten Lebenswandel noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu sein, als «Afterdienst Gottes». Auf dem Boden seines moralischen Grundgedankens unternahm er eine spekulative Umdeutung der christlichen Grundlehre und wertete diese als Sinnbilder sittlicher Wahrheiten, ver-

stand den Glauben an Christus, den «Sohn Gottes» als den Glauben an das Ideal der gottwohlgefälligen Menchheit, die Genugtuungslehre als Ausdruck der ethischen Grundtatsache, daß der neue Adam die Schmerzen des alten trägt und ihn dadurch «erlöst», die Kirche als die unsichtbare Vereinigung aller an dem Vernunftglauben Teilhabenden. Kulthandlungen ließ er gelten als feierliche Symbole sittlicher Gesinnung, verwarf sie dagegen als «übersinnliche Zaubermittel», wie alle Wunder und Geheimnisse. Von einem starken Drange nach lichtvoller Klarheit auch im Umkreise des religiösen Bewußtseins erfüllt, wehrte sich Kant (vor allem in seiner erst heute wieder beachteten Schrift «von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie») gegen bloße «Gefühlsphilosophie» und ihre Fürsprecher, die «Mystagogen». Der sog. «mystische Takt», ein Übergang (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein «Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begreifen erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr «Hinhaltung mit solchen», dies bedeute nichts anderes als «Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei». «Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transzendent sind und zu keiner eignen Erkenntnis des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung) verheißen muß; was denn der Tod aller Philosophie ist.»

Als strenger Anwalt der «Aufklärung» und Gegner der «Unmündigkeit» hatte Kant, auch darin an frühere Zeiten erinnernd, nicht unerhebliche Zensur-Schwierigkeiten zu bestehen und wurde unter Friedrich Wilhelm II. mit einer besonderen Kabinettsordre bedacht, die ihm «Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums» vorwarf und forderte, er solle sein Ansehen und Talent künftig zur Förderung der «landesväterlichen Intention» verwenden. Da er Verleugnung der Überzeugung für schmählich, Schweigen dagegen unter den obwaltenden Umständen für Untertanenpflicht hielt, erklärte er

*

in seinem Antwortschreiben feierlich, er werde sich «fernhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten». Aber trotz dieser vorübergehenden Hemmungen blieben seine religions-philosophischen Anschauungen siegreich und beherrschten im 19. Jhrh. die protestantische Theologie, die einen formal engen Anschluß an den Königsberger Denker, obzwar inhaltlich mit manchen Abweichungen vollzog, vor allem in der Schule Albrecht Ritschls, vom «Erleben» aus die Welt des Glaubens in größerem oder engerem Umfange (je nach der Art der religiösen Erfahrung) zu begründen suchte, die religiösen «Werturteile» den wissenschaftlichen Seinsurteilen gegenüberstellte.

Kants praktischer Vernunftglaube gewann durch Fichte seine weitere Ausgestaltung und prophetische Form. So enge war, zunächst wenigstens, die innere Gemeinschaft beider Denker, daß der anonym (1792) erschienene «Versuch einer Kritik aller Offenbarung» als eine Schrift des Königsberger Philosophen angesehen wurde und ihren wirklichen Verfasser in raschem Tempo bekannt machte. Auch die äußere Verfolgung blieb dem jungen Jenaer Verkünder der «wahren Religion des freudigen Rechttuns» und der «Welt als des versinnlichten Materiale unserer Pflicht» nicht erspart. Seine Gleichsetzung Gottes mit der «lebendigen und wirkenden moralischen Ordnung», die Verwerfung des «Begriffes von Gott als einer besonderen Substanz» und die ausdrückliche Verneinung des Schlusses von der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber wurde von einem namenlosen Böswilligen als «Atheismus» gescholten und zum Anlaß einer Denunziation bei der sächsischen Regierung genommen, die ihrerseits einen «Verweis» für angezeigt erachtete und den von Fichte selbst in einem selbstbewußten Ton für diesen Fall in Aussicht gestellten Fortgang als Entlassung bestätigte. In dem Schreiben an die Weimarische Regierung verteidigt sich Fichte gegen den erhobenen Vorwurf, indem er als die «wahren Atheisten» diejenigen bezeichnet, deren Selbstzweck «Genuß» ist; wer Genuß will, ist ein fleischlicher Mensch, keiner Religion fähig; die

echte religiöse Empfindung ertötet in uns immer die Begierde! Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst unbekannter Tor: ein Gott, der der Begierde dienen soll, ist ein «verächtliches Wesen». Von der theoretischen Gotteserkenntnis weist er in anderem Zusammenhange auf das wichtigere Leben in Gott mit den der Erinnerung werten Worten hin: «In dem, was der heilige Mensch tut, lebt und liebt, erscheint Gott nicht mehr im Schatten und bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen unmittelbaren und künftigen Leben», und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: «Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken. Du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schau an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an. Ergib dich selbst ihm, und du findest ihn in deiner Brust.» (Vgl. Jathos ähnliches Bekenntnis, Kap. V.) In der späteren, unter dem Einfluß Schleiermachers stehenden Entwicklungsphase aber nimmt Fichtes Gotteslehre die Gestalt eines mystisch-ethischen Theismus an, der das Unendliche unter dem Bilde des gütigen Vaters, des Allweisen und Allwissenden anschauend verehrt und die Religion als seliges Leben in und aus Gott, als die Quelle der Moral, als den «inneren belebenden Geist» unseres Denkens und Handelns begreift.

Während Fichte als moralischer Typus seine ganze Welt- und Lebensauffassung an der «Tat» und dem «Handeln» orientiert, sieht Schelling die Wirklichkeit mit den Augen des Künstlers als Organismus, als ein lebendiges Ganzes. Auch Schelling wurde — in Jakobis Schrift «von den göttlichen Dingen» — der Gottlosigkeit geziehen, erwiderte auf die harte Beschuldigung eines «absichtlich täuschenden, Lügen redenden Atheismus» mit «göttlicher Grobheit». Als Philosoph der Kunst und Romantik ist er auch in seinem religions-philosophischen Denken zunächst auf die Einheit des Idealen und Realen, Geistigen und Sinnlichen in einem über diesen Gegensätzen erhabenen (indifferenten) Absoluten bedacht und bestimmt von hier aus — nicht auf dem Wege theore-

tischer Spekulation, sondern «intellektueller Anschauung» — die göttliche Einheit als eine «lebendige, wirklich existierende Einheit», als den« ewigen, unsichtbaren Vater aller Dinge». Christliche Trinitätsgedanken umdeutend, an Spekulationen des Görlitzers Jakob Böhme, sowie Franz Baaders anknüpfend, unterscheidet er drei Potenzen in dem göttlichen Urwesen: die Indifferenz der Gegensätze, das Sein-Könnende («Vater»), Grund und Existenz, das Sein-Müssende («Sohn») und die Versöhnung der Gegensätze, das Sein-Sollende («Heiliger Geist»). Aber mit der Vernunft findet er nur das «Was» der Dinge, nicht aber ihr «Daß». So stellt er der Vernunft den Willen, dem Rationalismus als der bloß negativen Philosophie den Irrationalismus als die positive Philosophie gegenüber und fügt die Idee der «Freiheit» seinem System ein. Im Rahmen solcher Grundanschauung deutet er das Böse als Abfall des Willens von der Idee, als die Auflehnung eines Individual-Willens gegen den Universal-Willen, welche beiden er in einem urpolaren Gegensatz zueinander sieht. Bis in das Wesen der Gottheit hinein, verfolgt er diese Polarität, sieht in dem «Schrecklichen» der Natur- und Geisteswelt den Hinweis auf einen «schrecklichen und fürchterlichen Gott», wertet in der Schrift von den «Weltaltern» den Widerspruch als des Lebens «Triebwerk» und «Innerstes», den Schmerz und das Leid als «unvermeidlichen Durchgangspunkt zur Freiheit», als den «Weg zur Herrlichkeit», nicht nur für den Menschen, sondern auch für das «Urwesen» selbst. In seinen späteren Vorlesungen über die «Philosophie der Offenbarung» dagegen nähert er sich mehr dem christlichen Theismus.

Im Zeichen der Identitätsphilosophie Schellings, welche Gott als metaphysischen Einheitsgrund des Geistes und der Natur von der sichtbaren Welt trennt, hat der dem Kreise der Romantiker gleichfalls nahestehende Schleiermacher in seinen späteren Schriften der Gottesidee eine von den früheren abweichende Wendung gegeben. Während er noch in seinen «Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern» (1799) Gott und Universum in Eins setzt, trennt er in seiner Glaubenslehre beide, findet aber hier wie dort im Gefühl der «schlechthinigen Abhängigkeit» den eigentlichen

Quell der Religion, dessen nachträgliche theoretische Ausdeutung zu den Dogmen führe und die Theologie hervorbringe. «Praxis als Kunst, Spekulation als Wissenschaft, Religion als Sinn und Geschmack fürs Unendliche», ein «unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen», und die Gemeinschaft mit ihm, eine «eigene Provinz im Gemüt, in welcher sie unumschränkt herrscht, und wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen» begleitet, der «alles mit Religion tun, nichts aus Religion tun soll»: dies sind die Leitideen der Gotteslehre Schleiermachers.

Der ausschließlich im Gefühl verankerten Frömmigkeit stellt Hegel gemäß seiner von Fichte, Schelling wie Schleiermacher abweichenden, intellektualistisch-spekulativen Wesensart den Grundsatz gegenüber: «Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß nur der Mensch Religion hat, nicht das Tier.» Hegel verteidigt, aller von Kant aufgerichteten Grenzpfeiler trotzend, die Metaphysik der Gottesbeweise, einschließlich des ontologischen Argumentes, teilt aber mit ihm die Umdeutung der dogmatischen Gotteslehren, indem er etwa die Idee des Gottmenschen als die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, den Tod Christi als den Tod des «Natürlichen», als die «Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen» versteht. Zwar verwirft er «jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß alles Gott, Gott alles sei», aber in anderem Sinne entgeht er selbst nicht der All-Eins-Lehre durch seine Begriffsbestimmung der Religion als «Selbstbewußtsein des absoluten Geistes», als «Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes». Damit meint er nicht etwa eine «ewige selbstbewußte persönliche Gottheit, sondern den erst im Menschengeiste zu einer Selbsterfassung und Bewußtwerdung gelangenden Gott. In einem völlig neuen Sinne des von ihm besonders verehrten Bibelwortes lehrt er den Gott, der «im Geist und in der Wahrheit gewußt wird» (Encycl. § 563), die «Idee des ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes» (§ 569). Trotz seiner begrifflich abstrakten Grundlegung hat Hegel ein ausgeprägtes Bewußtsein für

die geschichtliche Wirklichkeit und sucht — noch umfassender als Herder und Lessing — gerade durch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des religiösen Lebens den Rationalismus der «Aufklärung» zu überwinden. In dieser Hinsicht verdient ein Wort aus der Einleitung seiner Religionsphilosophie besondere Hervorhebung: «Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarresten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens. Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, daß wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als Aberglauben, Irrtum und Betrug verwerfen, oder nur dieses darin sehen, daß sie von der Frömmigkeit herkommen und sie so als etwas Frommes gelten lassen, sie mögen sonst beschaffen sein, wie sie wollen. Auch nicht bloß die Sammlung und Bearbeitung des Äußerlichen und Erscheinenden kann uns befriedigen. Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker, hier nur Zufälligkeit zu sehen. Das höhere Bedürfnis ist es mithin, den Sinn, das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren, kurz, das Vernünftige darin zu erkennen. Es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also Vernunft darin und in aller Zufälligkeit eine höhere Notwendigkeit sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das Unsere, wenn auch in unserem höheren Bewußtsein nur als Moment. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen, heißt: sich auch mit dem versöhnen, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es rechtfertigen. Wir sollen es keineswegs richtig oder wahr finden, wie es in seiner unmittelbaren Gestalt vorkommt — davon ist gar nicht die Rede —, aber wenigstens den Anfang, die Quelle, als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen ist. Das ist die Versöhnung mit diesem ganzen Gebiete, die Versöhnung, die sich im Begriff vollendet.» Auch sonst prägt Hegel

verständnisvolle und zarte Worte, wenn er das von der begrifflichen Philosophie nicht dem Inhalt, sondern nur der vorstellungsmäßigen Form nach verschiedene religiöse Bewußtsein als den «Sonntag des Lebens» preist, an dem die Völker alle beschränkten Interessen der Endlichkeit auf der Sandbank der Zeitlichkeit zurücklassen, als «diejenige Sphäre, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Nachdenkens enthüllt sind», als eine Region des Geistes, in der «die Fluten der Vergessenheit» strömen, aus denen Psyche trinkt, worin sie «allen Schmerz versenkt» und in der sie die «Dunkelheiten dieses Lebens zu einem Traumbild gemildert, zu bloßem Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt» sieht.

Die Spaltung der Hegelschen Schule in eine rechte und linke Gruppe erwies sich in mehr als einer Hinsicht für die Entwicklung der Religionsphilosophie bedeutsam. Versuchte jene das panlogistische System mit seiner Formel: «alles Vernünftige ist wirklich, alles Wirkliche ist vernünftig» theistisch umzuschreiben, so stellte diese den Entwicklungsgedanken in den Dienst der Bibelforschung und verneinte teilweise jeden Gottesgedanken. Zu den Jung-Hegelianern zählte außer Ferdinand Christian Baur, dem Begründer der Tübinger Schule, Bruno Bauer, der wegen seiner freiheitlichen Anschauungen an der Bonner Universität die venia legendi einbüßte und in seiner Kritik der Evangelien bereits bis zur Leugnung der Existenz Christi fortging, — ferner David Friedrich Strauß, der in seinem «Leben Jesu» (1835) den «Jesus der Geschichte» und den «Christus des Glaubens» trennte, die Evangelien weder als Geschichte noch als bewußte Erdichtung, sondern als unbewußten Mythus deutete und in seinem Buche über den «alten und den neuen Glauben» den Ausgleich zwischen christlicher Glaubenslehre und moderner Wissenschaft für unmöglich erklärte, — Karl Marx, der Hegels Dialektik auf die Entwicklung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung übertrug und eine «materialistische Geschichtsauffassung» entwickelte im Geiste Ludwig Feuerbachs, der alle Theologie in Anthropologie auflöste, seine Leser und Hörer aus «Kandidaten des Jenseits» zu «Studenten des Diesseits» zu

machen strebte, überhaupt die «Konzentration auf das Diesseits» in den Mittelpunkt rückte und die Summe seines Lebens in dem Bekenntnis zog: «Gott war mein erster, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.»

In schroffem Gegensatz zu Hegels Lehre vom Allgeist steht Schopenhauers Metaphysik des Willens als des allen Erscheinungen zugrunde liegenden («vernunftlosen» Wesens. Den Pantheismus als «höfliche Form des Atheismus» verschmähend, gipfelt sie in der gänzlichen Absage an das «Absolute», an die «erste Ursache» (vgl. Kap. II), überhaupt an jede Gottesidee, deren Entstehung und Herrschaft sie weniger in logischen Motiven als in Gefühlen der Furcht und Hoffnung begründet sieht: «Laßt ihn (den Menschen) ohne Not, Wünsche und Bedürfnisse sein, etwa ein bloß intellektuelles willenloses Wesen, so braucht er keinen Gott und mag auch keinen.» Indem Schopenhauer mit einem unerhörten bohrenden Spürsinne die Nachtseiten des Daseins aufdeckt, indem er nach indischem Vorbilde Leiden als das unentrinnbare, zwischen Enttäuschung und Langeweile ewig pendelnde Schicksal des Willens begreift, findet er gleichwohl den Zugang zu den Religiomen und ihrem Grundthema der Erlösung, anerkennt er in ihnen als der «Metaphysik des Volkes» allegorische Wahrheiten von tiefem, erst durch die Philosophie rein erfaßtem Gehalte. Von solcher Welt und Leben verneinenden Einstellung aus, preist er besonders den biblischen Mythus vom Sündenfall und die damit verbundene Idee der Erbsünde, während er anderseits die an den Schöpfergott Jehova geknüpfte Vorstellung von der «sehr guten» Welt als «ruchlose Denkungart» des Optimismus verspottet. Durch die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit sowie der Willensfreiheit (im indeterministischen Sinne) entfernt er sich zugleich von zwei weltanschaulichen Lehren, die mit dem überlieferten Theismus zumeist verbunden erscheinen.

Die gewaltsame Trennung von Vernunft und Willen, die Erhebung des «blinden» Willens zum Weltprinzip weicht im System E. v. Hartmanns einer metaphysischen Anschauung, welche Vorstellung (Idee) und Willen zu einer untrennbaren Einheit verknüpft, demgemäß das

Urwesen (Absolute) als vernunft- und willensbegabt, wenngleich als «unbewußt» oder «überbewußt» deutet, um die «vermenschlichenden Schranken» der Persönlichkeit von ihm fernzuhalten. Teils in Form theoretischer Rechtfertigung nach Art der «Gottesbeweise», teils auf dem Wege einer besonderen religiösen Metaphysik sucht dieser Denker die Voraussetzungen des frommen Bewußtseins, der «Beziehung des Menschen zu Gott», zu ergründen und erblickt sie auf seiten Gottes in der Allgegenwart, Allweisheit und Allmacht, auf Seiten des Menschen in der Erlösungsbedürftigkeit: «Die Religion entspringt überall aus dem Stutzen des Menschengeistes über das Übel und die Sünde und aus dem Verlangen, die Existenz dieser beiden zu erklären und womöglich zu überwinden.» Dabei führt die Auffassung Gottes als des ewigen Leidträgers nicht Leidverhängers zu der Deutung der Welt- und Menschheitsgeschichte als einer «Passionsgeschichte Gottes», welche den Menschen die Aufgabe weist, durch Arbeit an der Überwindung des Naturhaften mit Hilfe des Geistigen, also durch Hingabe an die «Kultur», durch Verzicht auf jegliches Glücksstreben, die eigene Erlösung und damit zugleich die Erlösung des Absoluten herbeizuführen. Im Sinne solcher Betrachtung wird der Fromme zum «Gotteskämpfer», der mit seinem individuellen Mitgefühl an diesem «unendlichen Gottesschmerz» teilnimmt, sich mit dem «Träger der absoluten Tragik wesenseins weiß», «die letzten Schlacken egoistischer Feigheit und Trägheit abstreift» und keine höhere Sehnsucht kennt als die «volle, durch keinen Schein der Trennung mehr getrübte Vereinigung mit dem Allgeist». Auf der Grundlage dieser religions-philosophischen Idee verkündet E. v. Hartmann die «Selbstzersetzung des Christentums», die «Krisis des Christentums in der modernen Theologie», die «Religion des Geistes» als die «Religion der Zukunft», — Ideen, deren Verbreitung in unseren Tagen besonders Arthur Drews, der philosophische Deuter der «Christusmythe», bewirkte.

Neben Pantheismus und Pessimismus behauptete sich auch der Theismus im 19. Jhrh. bei Denkern wie Immanuel Hermann (dem «jüngeren») Fichte und Ulrici, bei Anton Günther und Trendelenburg, dem Erneuerer des

Aristotelismus, vollends bei den zahlreichen Vertretern des Neuthomismus, unter denen Engelbert Lorenz Fischer ebenso nach Überwindung des Pantheismus wie des gewöhnlichen zugunsten eines «höheren» Theismus strebte, — Hermann Schell (nicht ohne kirchlichen Widerspruch) das göttliche Wesen als selbständige Urtat, als Selbstursache (causa sui) in einer an Fichte erinnernden Weise bestimmte, auch im übrigen Reiche des religiösen Bewußtseins die Aktivität und innere Freiheit stärker betonte, als es in bisheriger katholischer Theologie üblich war, — die Tübinger (katholische) Schule unter Führung Kuhns, die die Lehre von der Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins verteidigte, das erst nachträglich in Gottesbeweisen Klärung finde. Theologen der Gegenwart wie G. Esser und J. Mausbach bieten in ihrem apologetischen Sammelwerk «Religion, Christentum und Kirche» ein anschauliches Bild von dem Streben der heutigen katholischen Theologie, die in aristotelisch-scholastischen Prinzipien und Gedankengängen gründende alte Gotteslehre und alle aus ihr direkt oder indirekt abgeleiteten Folgerungen mit neuzeitlichen Betrachtungsweisen und Forschungen soweit wie möglich in Einklang zu bringen. Alte Lehren erscheinen dabei teils in veränderter Form, teils in einem «modernen» Gewande, das einen wiederkehrenden Theologen und Philosophen der «Vorzeit» (wie die Scholastik in Kleutgens Werken benannt wird) vielfach befremden würde.

Besonders der naturwissenschaftliche Geist der letzten hundert Jahre erwies sich in mehr als einer Hinsicht von Einfluß auf die Entwicklung des Gottesproblems. Er zeitigte in Fechner und Lotze Denker, welche Ursach- und Zweckbetrachtung, Mechanismus und Teleologie, Naturwissenschaft und Religion zu versöhnen, eine «idealistische» Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage aufzubauen strebten. Fechner tat es im Sinne einer an Spinoza erinnernden Allbeseelung (Panpsychismus), die das Verhältnis Gottes zur Welt nach Art der Beziehung der Seele zum Leibe deutet. Auf rein spekulativem Wege seien nur «vernünftige Möglichkeiten», aber keine sicheren Resultate bezüglich des Gottesproblems erzielbar. Nur die Sprache des Herzens und das prak-

tische Interesse verbürge hier Gewißheit: «(Und) nicht daß wir meinten, Gott sei überhaupt bloß mit Gründen zu suchen, daß er s e i. Nein, daß wir ihn suchen, suchen m ü s s e n, ist selbst der stärkste Beweis, daß er sei, und daß wir ihn allenthalben und von Anbeginn gesucht h a b e n, der stärkste, daß wir ihn suchen m ü s s e n!» Lotze dagegen räumt dem metaphysisch-theoretischen Erkennen einen etwas höheren Rang ein, ohne die üblichen Gottesbeweise als zwingend anzuerkennen. Das kosmologische Argument führe nur zu der Idee eines einheitlichen Grundes aller in Beziehung zueinander stehenden Einzeldinge, zu dem nicht näher bestimmten Unbedingten; das teleologische beruhe auf der unbeweisbaren Voraussetzung einer (überdies nur begrenzten) Zweckmäßigkeit, deren mögliche Entstehung durch Zufall nicht widerlegbar sei; allein das ontologische Argument verdiene eine gewisse Anerkennung: «W ä r e das Größte nicht, so wäre das *Größte* nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren *nicht* wäre.» Die entscheidende Rolle im religiösen Bewußtsein aber weist auch Lotze — darin den an Kant orientierten protestantischen Theologen verwandt — den Werten zu. Der in ihnen gründende Glaube denke Gott als Persönlichkeit, deren Wesen in dem philosophisch unwiderlegbaren Für-sich-sein bestehe: «Der Sehnsucht des Gemütes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. Sie ist darum überzeugt, daß lebendige, sich selbst besitzende und gewinnende Ichheit die unabweisbare Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güte ist.» Durch solchen teleologischen Idealismus in Verbindung mit einer Deutung der Dogmen als bloßer Symbole baute Lotze eine Brücke, auf der seinen zahlreichen Anhängern eine ungehinderte Bewegung zwischen den Gebieten des Wissens und Glaubens, eine Versöhnung der «Bedürfnisse des Gemütes» mit den Forderungen des Intellekts möglich erschien und noch heute erscheint. Bezeichnend für seine Art, sich mit den Schwierigkeiten (Antinomien) des überlieferten Theismus abzufinden, ist seine Preisgabe der göttlichen All-

wissenheit bezüglich der «freien» (unverursachten), daher auch unvorhersehbaren Handlungen.

Eine weit schärfere Zuspitzung erfuhr die Spannung zwischen altem Gottesglauben und neuzeitlichem Naturerkennen bei den Vertretern eines «Monismus», die mit Büchner in der «Einheit von Stoff und Kraft» die letzte Weltformel zu finden glaubten, oder mit Häckel allen religiösen Anthropomorphismus befehdeten, die «Einheit von Gott und Welt» im Sinne einer weder durch Wunder noch Gebete unterbrochenen Kausalität festhielten, zugleich aber der rätselhaften Tiefe der «Substanz» als des Urwesens in ehrfürchtiger Bewunderung eingedenk blieben (vgl. den Schluß des III. Kap.) oder mit Ostwald von einem Ersatz der alten religiösen Hilfsquellen durch die «vorausberechnende», Welterkenntnis und Weltgestaltung ermöglichende Wissenschaft reden (vgl. Kap. V), im Geiste Comtes nach Preisgabe jeder Gottesidee das «große Wesen der Menschheit» zum Gegenstande einer kultischen Verehrung machen. («Unsere Götter sind die großen Menschen», heißt es bei diesem französischen Positivisten.) Andere wieder lassen das Absolute als ein «Unerkennbares» (unknowable) auf sich beruhen und begnügen sich mit einem Verzicht, für den der englische Naturforscher Huxley den Namen Agnostizismus prägte. Auf solche geistige Zurückhaltung deutet ein Wort wie das Müller-Lyers: «Wir sind bescheiden und reifer geworden; wir bilden uns nicht mehr ein, alles wissen zu können; wir maßen uns nicht mehr an, vom All zu sprechen wie von einem guten Bekannten.» Es deutet auf eine trotz sonstiger Gegensätze sich herausbildende Gemeinsamkeit zwischen naturwissenschaftlich-monistischer und frei-protestantischer Gottesauffassung, wenn ein heutiger Fürsprecher der letzteren das «Ende des alten supranaturalistischen Anthropomorphismus» einräumt und fortfährt: «Gottes Zwecke sind eben nicht unsere Zwecke und unser eudämonistisches Wohl ist nicht der Sinn der Welt.» (Troeltsch.)

Wie die in den sechziger Jahren des 19. Jhrh. anhebende Richtung des Neu-Kantianismus von den Grenzüberschreitungen und Verstiegenheiten des «Materialismus» zurückrief zu kritischer Selbstbesinnung, so sucht

sie auch in der Gegenwart den Wertbereich des Religiösen als des «Heiligen» gegenüber der rein naturwissenschaftlichen Einstellung zu retten (wie an anderer Stelle eingehender dargelegt wurde[1]. Dabei beschränkt sie sich in vielen ihrer Vertreter auf eine Metaphysik der Werte, welche die von überlieferter religiöser Denkweise beanspruchte Metaphysik des Seins abschwächt oder ganz verleugnet, die Gottesidee mehr im Sinne einer bestimmten Form des menschlichen Bewußtseins als im Sinne einer «außerweltlichen Realität» begreift und anerkennt. In ähnlicher Weise weicht eine bloße (phänomenologische) «Erschauung» von religiösen Wesensformen den «realen», metaphysischen und geschichtlichen Schwierigkeiten aus, die in dem Gottesproblem beschlossen liegen. Die Als-Ob-Betrachtung erklärt sich bereit, den hohen ästhetischen und ethischen Wert der religiösen «Fiktionen» zuzugestehen und «für deren Aufrechterhaltung mit Entschiedenheit» einzutreten. Sie möchte die religiösen Vorstellungen als «schöne Mythen» festhalten, nach deren «Wahrheit» im gewöhnlichen Sinne zu fragen ebenso «plebejisch» sei, als der «Wahrheit» in jenem «gemeinen Sinne» zu behaupten.

Eine herbere Luft, als sie einem, religiöse Dogmen in «bewußt falsche Annahmen» (Fiktionen) verwandelnden Verfahren gemäß ist, eignet der Gedankenwelt Nietzsches, in der die moderne Absage an die biblische Gotteslehre ihren Gipfel erreicht. Dieser Denker rühmt Schopenhauer als den «ersten eingeständlichen und unbeugsamen Atheisten, den wir Deutsche gehabt haben». Auch er deutet die Welt als «eines gequälten und zerrissenen Gottes Werk», als ein «Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung»; leugnet mit unzweideutiger Schärfe den Gesetzgeber der Natur und zieht die Summe seiner Überzeugung in der das «größte neuere Ereignis» aussprechenden Formel: «Gott ist tot». Dies aber ist das Eigenartige, daß weniger logische als emotionale Motive, weniger verstandesmäßige als gefühls- und willensmäßige Einwände seine Gegnerschaft bestimmen. «Wenn es Götter gäbe, wie

1) *J. M. Verweyen,* Neuere Hauptrichtungen der Philosophie, 1920 (III. Kap.).

hielte ich es aus, nicht Gott zu sein; also gibt es keine Götter.» Dieses logisch aus mehr als einem Grunde anfechtbare Zarathustra-Wort offenbart die Hochspannung eines Verlangens nach dem Vollkommenen, nach dem «Eins-sein» mit der Gottheit und erinnert an die Sehnsucht der Mystiker nach «Gottwerdung» (theiosis, deificatio). Dieselbe Steigerung des Anspruchs auf Reinigung der Gottesidee von kleinen Menschlichkeiten spricht aus dem Bekenntnis des «Antichrist»: «Das ist es nicht, was uns abschneidet, daß wir keinen Gott wieder finden, weder in der Geschichte noch in der Natur, noch hinter der Natur — sondern daß wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als «göttlich», sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben.» Der christliche Gott ist die «Formel für jede Verleumdung des Diesseits». Er tut den für den Vater-Gott «sehr kompromittierenden» Ausspruch: «Wenn Ihr den Menschen ihre Fehler nicht vergebt, so wird Euch Euer Vater Eure Fehler auch nicht vergeben.» (Matth. 6, 15.) Er ist ein «Lohn- und Zahlmeister» und vor allem in dem von Paulus gezeichneten Bilde des «Genugtuung» fordernden Gottes «unglaubwürdig», ein Widerspruch zu den Grundinstinkten des höheren Menschen. Die christliche Moral, ja die ganze europäische Moral als ein Befehl «steht und fällt mit Gott». Trotz der Schärfe seiner Kampfstellung gegen die alten Religionen aber besitzt auch Nietzsche ein ausgesprochenes Organ zur Erfassung des religiösen Menschen, seines Wesens und seiner «Herkunft» aus einer Zeit «magischer» Naturbetrachtung und -beeinflussung. Ja, er verschmäht nicht den Namen einer «neuen Religion» für seine eigene metaphysische Lehre der «ewigen Wiederkunft» und rühmt seinen Zarathustra als den «frommsten derer, die nicht an Gott glauben». Er bleibt auch in der Verneinung ein Gottsucher von titanenhaftem Ausmaß, der schon als Zwanzigjähriger seine Seele aufschreien ließ: «Ich will Dich kennen, Unbekannter, Du tief in meine Seele Greifender, mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender, Du Unfaßbarer, mir Verwandter! Ich will Dich kennen, selbst Dir dienen.» «Schaff' das Tagewerk meiner Hände, großer

Geist, daß ich's vollende!» — lauten die Widmungsworte, die er in das Handexemplar seines Werkes über «Die Geburt der Tragödie» schrieb. Nicht Leichtsinn, sondern tiefster Ernst, qualvollstes Ringen mit dem Gott seiner Jugend hieß ihn neue Wege suchen und nach unentdeckten Eilanden eines gesteigerten Lebens sehnsüchtige Umschau halten. Was sein Lebenswerk an kritischen Ansprüchen einer allseitigen Würdigung des Gottesproblems wie an systematischer Geschlossenheit der Gedankenführung unerfüllt ließ, unternimmt zu seinem Teile dieses Buch vom religiösen Menschen darzustellen.

Überblickt man die wandlungsreiche Geschichte des Gottesproblems, so gewahrt man auch hier im bunten Wechsel aller Sonder-Anschauungen eine gewisse Grundanschauung. Diese drückt sich aus in dem Gedanken einer letzten, nicht mehr aus einem anderen Prinzip ableitbaren Realität, welche alle Einzelvorgänge und Dinge hervorbringt auf dem Wege innerer Entfaltung, durch eine gewisse Ausstrahlung (Emanation) oder durch schöpferische Tätigkeit — und den ersten Versuchen der jonischen Naturphilosophie ebenso zugrunde liegt wie den abstrakten Systemen späterer Metaphysiker. Sie ist enthalten in dem heraklitischen Begriff des ewigen, ungewordenen und unvergänglichen Feuers, in dem eleatischen Begriff des Ein-seins, in den «Atomen» Demokrits wie in den Ideen Platos, in der aristotelischen Annahme eines ewigen unbewegten Bewegers, in der christlichen Idee des ewigen Weltschöpfers wie in der Substanz Spinozas, in dem absoluten Ich Fichtes, dem absoluten Geist Hegels wie in dem Willen Schopenhauers, in «Stoff und Kraft» der «Materialisten» wie in dem Grundprinzip der Energie und der «Natur» als dem ewigen unerschöpflichen Quell aller sichtbaren Dinge, — schließlich auch in dem organisierenden Weltprinzip sowie in dem Genius des Lebens, den neugeprägten Formeln der vorangegangenen Kapitel. Irgendein «Gottesbegriff» im Sinne eines wie immer näher bestimmten, unbedingten Weltgrundes bildet den unvermeidlichen Abschluß einer jeden Weltanschauung, auch einer nicht-theistischen.

Ein Wort Lessings, des wahrhaft freien Geistes und

Apostels eines vertieften «modernen Heidentums» ist wert, den Abschluß des ersten Teiles dieser Darlegungen über das Gottesproblem zu bilden: «Wahr'ich, er soll noch erscheinen, auf beiden Seiten soll er noch erscheinender Mann, welcher die Religion so bestreitet, und der, welcher die Religion so verteidigt, als es die Wichtigkeit und Würdigkeit des Gegenstandes erfordert, mit all den Kenntnissen, aller der Wahrheitsliebe, all dem Ernste.»

ZWEITER TEIL

DAS FREIHEITSPROBLEM

Erstes Kapitel

Gehalt und Gestalt der Freiheitsidee

Mehrere Umstände wirkten im 19. Jahrhundert zusammen, um das altehrwürdige, in mehrfacher Hinsicht religiös bedeutsame Problem der Willensfreiheit in ein neues Stadium der Betrachtung zu leiten. Der Charakter der modernen Psychologie als einer experimentellen Disziplin, die nach Gesetzmäßigkeiten im Seelenleben sucht, brachte es mit sich, daß man mit verschärftem Blick auf die Entstehungsbedingungen des Wollens achtete. In der Idee des Unbewußten fand die psychologische Forschung einen bis dahin unbekannten oder doch noch nicht hinreichend verwerteten Schlüssel zum genetischen Verständnis der Bewußtseinsvorgänge. Indem sie abnorme Erscheinungen wie Hypnose, Doppel-Ich und die mannigfachen psychopathologischen Fälle in den Kreis ihrer Betrachtung hineinzog, erweiterte sie ihr Blickfeld in ungeahnter Weise. Kinder- und Völkerpsychologie machten den neuzeitlichen Entwicklungsgedanken für ihre Zwecke fruchtbar. Man überzeugte sich von der auch auf geistigem Gebiete herrschenden Macht der Vererbung und gewann mit all diesen Gesichtspunkten auch eine vertieftere Einsicht in das Werden (die Kausalanalyse) des Wollens.

In der gleichen Richtung wirkten die überraschenden Ergebnisse der Statistik, welche die Formeln von der «sozialen Physik» (*Quetelet*) und von der «Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen des Menschen» (*A. Wagner*) wagte. Sie erschienen manchen ihrer Vertreter, die sich an den verblüffenden Zahlen berauschten, als ein unwiderlegbarer Tatsachenbeweis für die strenge Gebundenheit des menschlichen Willens,

für die Gesetzmäßigkeit aller seiner Äußerungen. Jährlich die relativ gleiche Zahl von Eheschließungen, Geburten, Todesfällen, Selbstmorden, die relativ gleiche Zahl von Verbrechen, und zwar mit relativ gleicher Wiederkehr jeder Art von Verbrechen, überdies in gleicher Verteilung auf Jahreszeit, Geschlecht und Alter; solche Resultate mochten allerdings geeignet sein, zu blenden und die ersten Entdecker zu dem Schluß zu führen, auch die menschlichen Handlungen seien einer strengen Gesetzmäßigkeit unterworfen. Vorsichtigere Beurteiler, wie der Herbartianer *Drobisch*, erklärten solchen Schluß für unbegründet und hielten trotz aller Moralstatistik (*von Oettingen*) an der menschlichen Willensfreiheit fest. Diese selbst wurde begreiflicherweise erneut zu einem lebhaft umstrittenen Gegenstande, der sich vor der Statistik auszuweisen hatte. Die Kriminalstatistik beleuchtete in greller Weise die Unzulänglichkeit des bestehenden Strafrechtes, das ein immer stärker werdendes Verlangen nach Reform wachrief. Aufs neue erhob sich die Frage nach dem Sinn der Strafe und den zweckmäßigsten Formen ihrer Anwendung. Damit hatte aber auch für die philosophisch gerichteten Vertreter der Rechtswissenschaft der alte Streit um die Willensfreiheit verstärktes Gegenwartsinteresse gewonnen.

Unabhängig von solchen zeitgeschichtlich bedingten Strömungen birgt die Freiheitsidee ein überzeitliches, zentrales Problem, dessen Ausstrahlungen sich auf alle Gebiete der Kultur erstrecken. Die Philosophie selbst gewinnt von ihren verschiedenen Sonderdisziplinen aus Zugang zu ihm. Die psychologische Tatsachenfrage nach etwaigen Gesetzen des Willenslebens findet ihre Ergänzung und Vertiefung in der allgemeinen erkenntnistheoretischen Frage nach dem Wesen der Kausalität und ihrer grundsätzlichen Beziehung zur Freiheit. Die Ethik sieht sich dem Begriffspaare Sollen und Können gegenüber und strebt nach Klärung der allgemeinen sittlichen Bewußtseinsformen wie Pflicht und Verantwortlichkeit, Schuld und Reue, deren Sinn — besonders auch nach der religiösen Seite — ohne Erörterung der Willensfreiheit nicht aufzeigbar iat. In kosmischer («metaphysischer») Zuspitzung führt die Frage auf den Gegensatz

notwendiger oder freier Weltentstehung («Schöpfung»), auf den Ursprung des Bösen und alle die Versuche der Theodizee, «Gott wegen der Übel in der Welt zu rechtfertigen». So kann die Religionsphilosophie nicht an dem Problem der Willensfreiheit vorübergehen, das darum zu einer bedeutsamen Angelegenheit für jeden nachdenklichen religiösen Menschen wird. Welche Rolle es im Systeme der christlichen Glaubenslehren spielt, davon zeugen viele autoritativen Aussprüche der Vertreter beider christlichen Kirchen. Nicht gering sind die Schwierigkeiten und inneren Kämpfe, in die Theologen beider Konfessionen durch dieses Problem verwickelt werden. Wer sich nicht bei der Feststellung eines gläubig anzunehmenden «Geheimnisses» beruhigt, sondern der philosophischen Denkarbeit größere Wertschätzung zollt, wird leicht mit dem Zweifel an der kirchlich überlieferten Lösung dieser Frage zu einem Bruche mit dem ganzen religiösen Dogmatismus fortschreiten.

Über den Rahmen theoretischer Streitigkeiten hinaus sind die Diener der Kirchen als praktische Seelsorger mit diesem Gegenstande verbunden, der schließlich die Kreise aller Erzieher berührt. Erziehung bedeutet mehr als bloße Verstandeskultur, vor allem Formung des inneren Menschen, Charakterbildung. Diese aber beruht vorwiegend auf dem Willen. Darum kann die Pädagogik einer Versenkung in die mannigfachen äußeren und inneren Entwicklungsbedingungen des Willens nicht entraten. Unvermeidlich wird sie daher auf die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit der Freiheit geführt. Der «pädagogische Takt» ist in erster Linie ein psychologisches Augenmaß für Eigenart und Besonderheit des Menschen, auf den eingewirkt werden soll. Er trägt in liebevoller Hingabe dem individuellen, vielfach gebundenen Willen Rechnung und darf auf größere Erfolge hoffen als ein kurzsichtiges und strenges Rechnen mit dem «freien» bösen Willen. Schließlich befinden sich alle Erwachsenen in einem gegenseitigen sozial-pädagogischen Verhältnis zueinander, das die Frage der Willensfreiheit fast in jedem Augenblicke nahelegt.

Mit ihr ist darum auch die Jurisprudenz als die Lehre von der äußeren Rechtsordnung des Gemeinschafts-

lebens durch zahlreiche Fäden verflochten. Wie jede Einzelwissenschaft ohne philosophische Grundlegung gleichsam in der Luft schwebt, so verlangt auch die Rechtswissenschaft nach philosophischer Besinnung auf ihre Grundbegriffe, unter denen solche wie Strafe, Zurechnung, Verantwortlichkeit in unmittelbarer Beziehung zu dem Willen und seiner Freiheit stehen. Dies kommt in zahlreichen Gesetzesparagraphen zum Ausdruck, welche die «freie Willensbestimmung» als Voraussetzung einer «strafbaren Handlung» sowie der «Geschäftsfähigkeit» bezeichnen.

Wie die Dogmen den Theologen, so leiten die Gesetzesparagraphen den Juristen auf das Freiheitsproblem. Als ein ausgesprochener Gegenstand «aller Fakultäten» zieht es endlich auch den Mediziner in seinen Bann. Längst haben Philosophie und Medizin in vielen ihrer hervorragendsten Vertreter ein enges Bündnis geschlossen, das zunächst in der medizinischen oder physiologischen Psychologie (*Lotze*, *Wundt*) zur Geltung kam, aber auch darüber hinaus zu vielfacher und fruchtbarer Wechselwirkung führte. Es entstand während der letzten Jahrzehnte die besondere Richtung der Psychotherapie, welche die bedeutsame Rolle des Gedankenlebens, der Autosuggestion und besonders eines starken Willens für die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit erkannte. Sie ist gleichsam gestimmt auf das Wort Zarathustras: «Nichts wächst Erfreulicheres auf Erden als ein hoher starker Wille: er ist ihr schönstes Gewächs. Eine ganze Landschaft erquickt sich an solchem Baume.» Nicht nur der Macht des gesunden, auch den Erscheinungen des kranken Willens begegnet der Mediziner. Gerade die Psychiater haben vielfachen Anteil an den Erörterungen der Willensfreiheit genommen. (Lombroso, Forel, Aschaffenburg). Täglich haben sie Gelegenheit, jene mannigfaltigen Zustände «krankhafter Störung der Geistestätigkeit» zu beobachten, durch die nach der Formulierung des Gesetzes die «freie Willensbestimmung» aufgehoben ist. Sie werden dabei naturgemäß (vorausgesetzt, daß ihr geistiger Gesichtskreis keine unüberwindliche Abneigung gegen philosophische Erweiterung zeigt) auf die grundsätzliche Frage nach der freien und unfreien Willensbe-

stimmung geführt. Die anormalen Erscheinungen des Willenslebens sind in hohem Grade geeignet, Licht zu werfen auf diese alte philosophische Frage, deren Untersuchung ihrerseits ohne medizinische, besonders psychiatrische Gesichtspunkte unvollständig bleibt.

Von seltener Vielseitigkeit also erweist sich die Kulturbedeutung der sogenannten Willensfreiheit, die infolge ihrer Verflechtung mit zahlreichen praktischen und religiös-sittlichen Interessen zugleich erhöhte Anforderungen an den Sinn für Sachlichkeit stellt. Ein «Leugner der Willensfreiheit» pflegt von der kritiklosen Menge, gegen welche die sogenannte akademische Bildung nicht immer ausreichenden Schutz zu gewähren scheint, mit ähnlichem Mißtrauen und ähnlicher Voreingenommenheit betrachtet zu werden wie ein sogenannter A—theist oder Gottesleugner. Dabei pflegen die Affekte der Abneigung und «sittlichen Entrüstung» um so stärker zu sein, je geringer die Einsicht in das Wesen und die Schwierigkeiten des Gegenstandes. Die Weite und Unbefangenheit des philosophischen Forscherblicks widerstrebt blindem Dogmatismus jeder Art. Sie neigt zu besonnener Zurückhaltung in den letzten Dingen der Welt und des Lebens und betrachtet es schon als hohen Gewinn, allgemeingültig ihren Sinn und logischen Ort im Systeme der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen, das Recht und die Wahrscheinlichkeit mehrerer möglicher Lösungsversuche gegeneinander abzuwägen.

Richtige Fragestellungen bilden die erste Voraussetzung einwandfreier, sachgemäßer Antworten. Vor allem gilt es, Probleme zu «sehen». Den Blick für die letzten Dinge zu schärfen, ist das Anliegen philosophischer Bemühungen. Ganz unabhängig von allen Lösungen ist bereits ein Fortschritt wissenschaftlichen, zumal philosophischen Erkennens möglich durch die Vertiefung des Problemes selber, durch die Erweiterung des Gesichtswinkels, unter dem die Grundfragen der Welt und des Lebens betrachtet werden. Die Blindheit eines naiven Dogmatismus beruhigt sich gerne bei voreiligen Lösungen, die der Vielseitigkeit des zu erforschenden Gegenstandes nicht gerecht werden.

Das erste, trotz seiner Einfachheit zumeist unerfüllte

Erfordernis, um in dem Umkreise des Freiheitsproblems erfolgreich voranzuschreiten, ist die klare Einsicht in den relativen Charakter des Begriffes Freiheit. Ob wir reden vom freien Fluge der Vögel oder freien Falle der Körper, von fehlerfreien Arbeiten oder fieberfreien Kranken, von freien Berufen oder freien Menschen, von der «freien Kirche im freien Staat» oder von der «freien Schule»: in allen diesen Wendungen wird die Unabhängigkeit eines Gegenstandes oder Vorganges von etwas anderem ausgedrückt, sei es im Sinne bloßer Tatsächlichkeit oder eines Vorzuges. Jedem Negativen aber entspricht in der Idee etwas Positives, dem Fehlen irgendwelcher Abhängigkeit folglich das Vorhandensein irgendwelcher Selbständigkeit oder «Selbstbestimmung», wie ein in der Geschichte dieses Problems häufig wiederkehrender Ausdruck lautet. Aber selbst dann, wenn irgendein Lebewesen, ungehemmt durch äußere Einflüsse seine natürlichen Funktionen ausübt, bleiben diese dennoch von gewissen biologischen, in seiner Eigenart liegenden Gesetzen abhängig. Auch der freie Fall der Körper schließt zwar störende Einflüsse anderer Körper aus, aber die Anziehung der Erde ein. Ähnlich verhält es sich immer. Mögen wir frei nennen irgendwelchen Zustand oder irgendwelche Tätigkeit, soweit die Erfahrung reicht, ist die Freiheit, die Unabhängigkeit in der einen Hinsicht mit einer Unfreiheit, einer Abhängigkeit in anderer Beziehung verknüpft.

Die Relativität des Begriffes Freiheit erfordert darum in allen Fällen die genauen Angaben, wovon irgend etwas frei ist. Die Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes lassen gerade die Erörterungen über die menschliche Willensfreiheit in besonderer Weise erkennen. Es steht zu erwarten, daß auch der Freiheit des Wollens in der einen Beziehung eine Unfreiheit in der andern entspricht, die Frage der Willensfreiheit somit ohne genauere Zerlegung keiner eindeutigen Bejahung oder Verneinung fähig ist. Unfruchtbare Streitigkeiten über diesen Gegenstand bleiben unvermeidlich, solange nicht diese Besinnung in ihr Recht tritt. *Frei wovon? lautet die Seinsfrage, zu der sich ergänzend die Wertfrage gesellt: frei wozu? Erst beide zusammen ergeben eine erschöpfende Erörterung des mensch-*

lichen Freiheitsproblems in allen seinen Erscheinungen, mag es sich handeln um gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche, geistige oder religiöse Freiheit, um Freiheit der Kunst oder Wissenschaft, um Gewissens-, Gedanken-, Rede- oder Preßfreiheit.

Die Antwort auf die Frage nach der Freiheit des Willens setzt die Erfassung seines Wesens voraus. Die zuständige Instanz bildet in dieser Angelegenheit die Selbstbeobachtung, die innere Erfahrung, derer auch die experimentelle Psychologie nicht entraten kann. Aufmerksamkeit auf die in uns sich abspielenden Vorgänge läßt den Unterschied zwischen den sich irgendwie auf einen Gegenstand beziehenden Vorstellungen (Wahrnehmungs-, Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen) und den unmittelbar auf uns selbst bezogenen Gefühlen erkennen, die sich beide schließlich nur erleben und aufklären, aber als seelische Grundtatsachen nicht weiter erklären lassen. In den Gefühlen erleben wir uns zuständlich, in den mit ihnen enge verbundenen Willensvorgängen dagegen als tätig. Willensbewußtsein ist ursächliches (kausatives) Ichbewußtsein, das Ziele setzt und ihnen «zustimmt» (assensus). Willensmenschen sind ihrem Wesen nach «Reformer», denn jeder Willensvorgang zielt auf irgendeine Veränderung des in oder um uns gegebenen, vorgefundenen Inhaltes. In jedem Gefühle kündigt sich, wenn auch nur leise und unbeachtet, eine bestimmte Richtung des Wollens an, in den Gefühlen des Hungers oder Durstes eine andere als in denen des Mitleids oder der Rache. Vor allem bei der ganz dem Schauen hingegebenen ästhetischen Einstellung, in dem Zustande «uninteressierten Wohlgefallens» schweigt die den Gefühlen innewohnende Willenstendenz, sofern sie sich auf die Wirklichkeit eines Gegenstandes und seinen realen Besitz richtet.

Sobald irgendwelche Gefühle die Neigung verraten, gewisse seelische oder körperliche Veränderungen hervorzurufen, empfangen sie den besonderen Namen Trieb. Ungeachtet der verschiedenen ethischen Bewertung haben alle Triebe («Instinkte») von den niedrigsten animalischen bis zu den höchsten und edelsten in psychologischer Hinsicht dies gemeinsam, daß sie in einem

«dunklen», «blinden», seines Zieles nicht bewußten Drang bestehen und sich dadurch von den Begierden als einer zweiten Stufe der Willensentwicklung unterscheiden. Begehrungen (cupiditates) richten sich auf ein bewußtes Ziel, das als sinnliche Wahrnehmung, als Erinnerungs- oder Phantasievorstellung gegenwärtig sein kann. Sie werden unmittelbar durch die Vorstellung von ihrem Ziel ausgelöst und unterscheiden sich dadurch von den komplizierteren Vorgängen des Wählens. Physiologisch gesprochen, springt in solchen Fällen die Erregung von dem sensiblen Nervensystem, an das die Vorstellungen geknüpft sind, ohne weiteres über auf das motorische Nervensystem, das die Bewegungen vermittelt. Von einem sogenannten mechanischen Reflexvorgang wie dem Öffnen und Schließen der Augenlider unterscheiden sich also die Vorgänge des Begehrens nur dadurch, daß sie bewußt verlaufen. Eine solche unmittelbare Auslösung der Begierde durch eine Vorstellung bildet nicht die Regel, nach der sich im entwickelten Bewußtsein die Willensvorgänge abspielen. Die innere Erfahrung bezeugt, daß sich nicht jedes Begehren in eine äußere Bewegung umzusetzen pflegt; nämlich dann nicht, wenn es seinerseits ein neues Begehren weckt, sei es unmittelbar oder mittelbar dadurch, daß die Vorstellung, die die erste Begierde hervorrief, durch assoziative Verknüpfung andere Vorstellungen in dem Bewußtsein auftreten läßt, denen nunmehr ein neues Begehren folgt. Dann entsteht naturgemäß ein Konflikt unter den verschiedenen Begierden, die sich gegenseitig zu verdrängen suchen. Den Ausgleich dieses Kampfes, die Lösung dieser Spannungen heißen wir mit Rücksicht auf die dabei beteiligten Willensvorgänge Wahl oder wählen, hinsichtlich des daran beteiligten Vorstellungsverlaufs Überlegung. Das siegreiche Begehren pflegt Wahlwille, vernünftiges Wollen oder Entschluß genannt zu werden. Als vernünftiger Vorgang ist die Überlegung durch Zweckgedanken geleitet und äußert sich in dem «Vorziehen» irgendeines Gegenstandes (griechisch: prohairesis). Motive (Movere = bewegen) können folglich wegen der aus Vorstellungs- und Gefühls- bzw. Willenselementen zusammengesetzten Wahl in Beweggrund und Triebfeder zerlegt werden.

Motive sind, anders ausgedrückt, gefühlsbetonte Vorstellungen, insofern diese die Tendenz zu äußeren oder inneren Handlungen haben.

Trieb, Begehren und Wählen oder vernünftiges Wollen sind demnach verschiedene seelische Vorgänge, in denen ein gemeinsamer, Vorstellungen und Gefühle eigenartig verbindender Grundzug enthalten ist. Es ist darum angezeigt, dieses Gemeinsame mit einem einheitlichen Namen zu belegen und es als allgemeine Willenshandlung zu bezeichnen, die sich dann wieder gliedert in eine einfache und zusammengesetzte, je nachdem nur Ein Motiv (ein unbewußtes, wie bei der Triebhandlung, oder ein bewußtes, wie beim Begehren) oder mehrere Motive wirksam sind. In diesem Falle läßt sich dann wieder ein Wählen im weiteren und engen Sinne unterscheiden, je nachdem der Kampf der Motive nur undeutlich oder deutlich innerlich wahrgenommen wird. Solche Unterscheidung ist vor allem von entwicklungspsychologischer Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Wahlvorgängen bei Menschen und Tieren.

Die ältere, aristotelisch-scholastische Psychologie pflegte von einem sinnlichen und geistigen Begehrungsvermögen zu reden (appetitus sensitivus und intellectivus, rationalis, voluntas). Noch im 18. Jahrhundert folgte Christian Wolff und unter seinem Einfluß Kant diesem Sprachgebrauch. Man sprach von einem oberen und niederen Erkenntnisvermögen ebenso wie von einem oberen und niederen Begehrungsvermögen. Das Streben, alle seelischen Tatsachen zu klassifizieren, die dabei gewonnenen Allgemeinbegriffe zu seelischen «Vermögen» oder Kräften zu verdinglichen und aus ihnen alles zu erklären, beherrschte die sogenannte Vermögenspsychologie[1]. So sprach sie auch von einem Willensvermögen (vis oder potentia volendi, motiva sive appetitiva potentia), das in eigentümlicher Verbindung mit dem Erkenntnisvermögen die einzelnen Willensvorgänge verständlich machen sollte. Die neuere Psychologie verfährt gleichsam organischer und entwicklungsgeschichtlicher, indem sie das verwickelte Wollen aus einer größeren Kompli-

1) *J. M. Verweyen:* Philosophie des Möglichen. 1913.

ziertheit seiner Elemente zu begreifen versucht, ohne dabei ihrerseits das unbegreifliche Wunder des Geschehens, das aus gegebenen Elementen Neues schafft, weiter erklären zu können. Sie führte dabei zuweilen zu einer so schwerfälligen, selbst wieder ganz «scholastisch» anmutenden Begriffsbestimmung, wie etwa dieser, die Willenshandlung sei «eine durch Bewußtseinserlebnisse oder solchen korrespondierende Prozesse im Zentralorgan bedingte Lebensäußerung, bei der mit dem erregenden Motiv ein Entwicklungsbewußtsein sich verbindet, das, in Wechselwirkung mit verschiedenen psychischen Dispositionen tretend, eine Stauung im Abfluß des psychophysischen Geschehens bewirkt und dadurch den stärksten zu der betreffenden Handlung in Beziehung stehenden Tendenzen Gelegenheit gibt, erregend oder hemmend sich geltend zu machen». (E. Dürr.) Neuere Versuche, experimentall das Wesen des Willensaktes zu ergründen, führten zu der Feststellung, daß jede Zielvorstellung eine sogenannte determinierende Tendenz besitzt, den Ablauf der Bewußtseinsvorgänge in einer bestimmten Weise zu beeinflussen. Die «Bewußtheit» einer solchen Determinierung sei das in geradueller Verschiedenheit auftretende Erlebnis des Wollens. (N. Ach.) Aber, wurde demgegenüber eingewandt, determinierende Tendenzen treten auch auf bei den durch eine Zielvorstellung ausgelösten, rein passiven Reproduktionen der durch Gewohnheit assoziativ verknüpften Vorstellungen. Demnach müsse das Willensbewußtsein noch mehr enthalten, und zwar sowohl die «Zustimmung» des Ichs zu der Zielvorstellung als auch das besondere Aktivitätsbewußtsein, gerade durch diese Zustimmung zu dem «fixierten» Ziel die innere oder äußere Veränderung herbeizuführen. (E. Meumann.)

Durch die Methode der Analyse des Willenslebens vielfach getrennt, begegnen sich doch alte und neue Psychologie in dem Ergebnis der Unterscheidung verschiedener Stufen der Willensvorgänge. Beide bieten darum schließlich dieselben Grundlagen für eine Zerlegung des allgemeinen Problems in verschiedene Teilfragen.

Trieb, Begehren, Wählen sind zunächst innere Vorgänge, die in geringerem oder stärkerem Grade die Ten-

denz haben, sich in äußere Bewegungen umzusetzen. Solche Umsetzung trägt im engeren Sinne den Namen Tun oder Handeln. Sofern sie ungehemmt erfolgt, besteht eine Freiheit des Tuns oder Handelns. Aufgehoben ist diese Freiheit des Handelns, wenn man entweder nicht tut, was man will, oder tut, was man nicht will. Der erste Fall offenbart sich etwa beim Lahmen, der sich vergebens bemüht, seinem Willen zu gehen die entsprechende Leibesbewegung folgen zu lassen; bei einem von Platzfurcht befallenen Menschen, der trotz der Anstrengungen immer wieder einen freien Platz umgeht, weil seine Glieder nicht gehorchen. Enge verwandt sind solchen «Phobien», in denen eine objektiv begründete Angst die Ausführung einer vielleicht sogar als Pflicht erkannten Handlung verhindert, die krankhaften Zustände einer Zweifel- und Grübelsucht (Folie du doute). Sie lassen den von ihnen Geplagten infolge fortgesetzter Erwägung unzähliger Möglichkeiten nicht zu entschlossenem Handeln kommen. Eine besonders ausgeprägte Form nimmt die das freie Handeln gefährdende Instinktunsicherheit in den «Hamlet-Naturen» an, in denen die angeborene Farbe der Entschließung durch des Gedankens Blässe angekränkelt, alle sich regenden Antriebe zum Handeln durch grüblerische Zersetzung im Keime erstickt und dadurch schon das kraftvolle Wollen, geschweige das kraftvolle Handeln tötet (Aboulie). In einem solchen Zustande klagte ein Kranker dem Arzte: «Ich weiß, daß ich dies und das tun sollte und daß ich es tun kann. Ihre Ratschläge sind sehr gut; ich möchte Ihre Meinung befolgen, ich bin überzeugt, daß es gut sein würde, aber tun Sie, daß ich wollen kann, dieses Wollen, das bestimmt und ausführt. Es ist sicher, daß ich nur Willen zum Nichtwollen habe, denn ich bin ganz verständig. Ich weiß, was ich tun muß, aber die Kraft verläßt mich, wenn ich handeln soll.» Bald wurzelt Aboulie in Apathie, in einer zu geringen Intensität der Gefühle (wie jener Kranke, der den «Mangel an Aktivität» selbst dadurch erklärte, seine Gefühle seien zu schwach, um einen Einfluß auf den Willen auszuüben); bald rührt sie her von allzu starken Gegenvorstellungen, von einer Hemmung durch Reflexion, deren übertriebene Herr-

schaft «Intellektualie» erzeugt; bald kann sie hervorgerufen werden durch gewisse Gegenaffekte wie Neid oder Rachsucht, die die Ausführung des «eigentlich» Gewollten oder gar die Entstehung eines als wertvoll erkannten Wollens verhindern.

Neben dem Wollen ohne Tun steht das Tun wider Willen. In dieser Hinsicht heben sich normale Fälle von pathologischen ab. Es gibt der Phobie verwandte Zwangszustände, die dem Kranken Vorstellungen und Gefühle aufdrängen, die er als verderblich erkennt, jedoch vergebens — vielleicht unter qualvoller Angst — sich aus dem Sinn zu schlagen sucht. Ebenso vergebens kann sein Kampf gegen gewisse Handlungen sein. Das zeigt sich bei den etwa von einem unwiderstehlichen Trieb zum Stehlen beherrschten «Kleptomanen», bei vielen Alkoholikern oder Morphinisten. Volles Verständnis für solche Beklagenswerten, die vielleicht verzweiflungsvoll ihre fortgesetzten Niederlagen bekennen, wird einem vorschnellen Beurteiler vielleicht erst unter dem eigenen Druck einer ererbten Neigung oder erworbenen Gewohnheit aufgehen. Schließlich erlebt jeder in seiner Weise täglich den Abstand zwischen Wollen und Tun und verrät dadurch seine Zugehörigkeit zu den (der Idee nach gegensätzlichen, empirisch durch fließende Übergänge verbundenen) sokratischen oder paulinischen Naturen. Im Gegensatz zu Sokrates, dessen Grundanschauung Erkennen und Handeln in organischen Einklang setzte, steht jenes Bekenntnis des Paulus: «Was ich will, das tue ich nicht. Was ich tue, das will ich nicht.» (2. Kor. 11, 25.) Wenigstens war dieses Wort der Ausdruck eines auf natürlicher Veranlagung beruhenden Zwiespaltes, den erst der Einfluß der Persönlichkeit Christi und seiner «Gnade» beseitigte.

Die Entstehung gewisser Zwangsantriebe kann allmählich durch Gewohnheit erfolgen. Aber die Psychopathologie kennt auch Fälle eines ganz plötzlichen Auftretens. So wird in der klinischen Literatur über diesen Gegenstand von einer Amme berichtet, die «sonst immer milde und verträglich, in Abwesenheit ihrer Herrschaft plötzlich den unwiderstehlichen Trieb empfand, deren kleinem Kinde, das sie auf das zärtlichste liebte, mit dem

Messer, das sie auf dem Tische liegen sah, die Kehle durchzuschneiden». Nur durch die rechtzeitige Rückkehr der Eltern ihres Schutzbefohlenen wurde sie gehindert an der Tat und bekannte unter vielen Tränen, welche ungeheuren Qualen ihr der unerklärliche Zwangstrieb verursacht hätte.

Der besondere Fall des Individuums wird allein darüber zu entscheiden vermögen, ob und in welchem Grade es ihm trotz aller Hemmungen zu tun möglich bleibt, was er will, und umgekehrt. Als geeignete Mittel zur Beseitigung pathologischer Unfreiheit des Handelns kommen in Frage: beharrliche Übung des Wollens schon in kleinen, unwichtig erscheinenden Dingen (Trainierung, Askesis), natürliche, gesunde Lebensweise, Sport und Abhärtung, in vielen Fällen Suggestionstherapie. Gerade durch «Askese», durch beharrliche Übung im Entsagen und Ertragen, in freigewählter Überwindung möchte ein gewisser Typus des religiösen Menschen den Widerstand zwischen «Natur und Geist», zwischen triebhaftem Tun und «sittlichem» Wollen beseitigen[1]. In welchem Umfange der Einzelne die Übereinstimmung zwischen Wollen und Handeln erzielt, dies hängt schließlich ab von dem Maße der Willensenergie, die er auf Grund eines ererbten, durch Gewohnheit und Erziehung gesteigerten oder verminderten Kraftvorrats in sich trägt. Eine solche Annahme fordern Denken und Erfahrung in gleicher Weise. Wem käme es in den Sinn, zu erwarten, es könne jeder Mensch ein beliebiges Maß von intellektueller Energie aufbringen, nach Belieben Genialität oder Talent offenbaren! Die entsprechende Mutmaßung hinsichtlich der Produktion an Willensenergie wäre aber offensichtlich nicht minder unsinnig. Zumal die Beobachtung lehrt, daß selbst das intensivste, dem Einzelnen nach Aussage seines Bewußtseins mögliche Wollen nicht immer ausreicht, um selbst in den an sich möglichen Dingen die Gleichung zwischen Wollen und Tun zu erzielen. Dieses pflegt nicht immer an Mangel und Kraftlosigkeit des Wollens zu liegen, sondern beruht vielfach auf Unkenntnis der zur wirksamen Überwindung der Unfreiheit des

1) *J. M. Verweyen*, Der Edelmensch und seine Werte, 2. Aufl. 1921 (Kapitel: Askesis).

Handelns erforderlichen Mittel. Hier wie sonst verlangen die Lebens- und Naturgesetze mit unerbittlicher Strenge ihr Recht, ohne vor menschlicher Unwissenheit haltzumachen.

Ebenso billig wie erkenntnistheoretisch unbegründet ist die oft vernehmbare Anklage: «Er hätte es ja tun (oder unterlassen) können.» Im günstigsten Falle ist mit Sicherheit nur die Feststellung möglich, daß dem Betreffenden keine äußeren Hemmungen im Wege standen, daß er gleichsam freie Bahn hatte. Ob und in welchem Maße dagegen in ihm selbst gelegene Faktoren sein Tun erleichterten oder erschwerten, darüber wissen wir im Einzelfalle mit Sicherheit ganz und gar nichts. Schon diese Grenze des Erkennens ist geeignet, allzu vorschnelle und aufdringliche Vorwürfe verstummen zu machen. Das Pharisäertum der Unversuchten pflegt im Bunde mit abstrakt-dogmatischer Denkweise allzu sorglos über solche Schwierigkeiten hinwegzugleiten. Es neigt darum zu liebloser Verurteilung und vergißt leicht jenes denkwürdige, ethisch wie erkenntnistheoretisch gleich beachtenswerte, zu vorsichtiger Zurückhaltung mahnende religiöse Wort: «Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!»

Außer der pathologischen Unfreiheit des Tuns gibt es eine normale, an der jeder Mensch teil hat. Zu ihr zählen die Reflexbewegungen, die dem Einfluß des Wollens mehr oder weniger entzogen sind. Die Herztätigkeit und die vegetativen Funktionen unseres Organismus gehören zu jenen körperlichen Vorgängen, die auf einem natürlichen, unwillkürlichen Mechanismus beruhen. Ursprünglich willkürliche Fähigkeiten können durch Übung und Gewohnheit allmählich den Charakter mechanischer Reflexbewegungen annehmen. Es geschieht infolge der Gewohnheitswirkungen oder Dispositionen, die in jedem Organismus nach einem Vorgang zurückbleiben und dessen Wiederholung erleichtern und begünstigen. Man spricht darum (in weitester Fassung des Wortes) von einem physiologischen Gedächtnis (Mneme) als von einer allgemeinen Eigenschaft der organisierten Materie. Gleichgültig, wie er benannt wird, dieser dispositive Faktor selbst spielt bei der Erwerbung guter wie schlechter Eigenschaften eine entscheidende, oft verhängnisvolle Rolle. Wer viel-

leicht ganz ohne sein Zutun, ohne jedes eigene Wollen zum ersten Male ahnungslos der Verführung zu einer ungesunden oder minderwertigen Handlung erlegen ist, hat damit einen Keim in sich aufgenommen, der für die Dauer seines ganzen Lebens eine krankhafte, körperlich und geistig gleich schädliche Unfreiheit des Tuns zur Folge haben kann. In dieser Hinsicht hat besonders die psychoanalytische Forschung die Bedeutung früher Kindheitseindrücke, sog. infantiler Reize, für die Seelengeschichte des Menschen aufgedeckt. Umgekehrt können auch ursprünglich willkürliche Handlungen auf Grund der gleichen physiologischen Gedächtniswirkung zu unwillkürlichen, gewohnheitsmäßigen Reflexhandlungen werden, derart, daß das bewußte Wollen höchstens noch einen Einfluß auf den Beginn des Reflexverlaufes behält, während mit dessen weiterer Entwicklung nicht mehr das geringste Willensbewußtsein verknüpft zu sein braucht. In solchen Fällen geschieht etwas zwar nicht direkt wider Willen, aber auch nicht mit bewußtem Willen. Darauf beruht und darin besteht das Wesen des Lernens. Man «kann» etwas, sobald man sich unter Voraussetzung des entsprechenden Wollens dem Mechanismus der Assoziationen oder Reflexbewegungen überlassen darf. (Es bildet ein praktisch bedeutsames Ziel der experimentellen Pädagogik, die psychologischen Bedingungen eines raschen Erlernens zu untersuchen und danach den Unterricht zu gestalten.) Mühsam werden etwa bei Erlernen einer Sprache gewisse Innervationen der Sprachmuskeln oder gewisse Handbewegungen beim Erlernen eines Instrumentes eingeübt. Sobald man sie «beherrscht», genügt eine allgemeine Einstellung des Wollens auf das Sprechen und Schreiben über einen geläufigen Gegenstand oder auf die Handhabung des Instrumentes, und die entsprechenden körperlichen Bewegungen erfolgen gleichsam «von selbst», «mechanisch». Schließlich kommt überhaupt kein Handeln zustande, ohne daß unser Wollen sich irgendeines angeborenen Reflexmechanismus bediente; jedes Handeln setzt sich folglich aus unwillkürlichen und willkürlichen Faktoren zusammen. Die Funktionsweise der Nerven, Muskeln sowie aller übrigen Organe muß das Wollen als gegeben

hinnehmen, wenngleich es sie verschiedenen Zwecken dienstbar machen kann.

Sobald der natürliche Mechanismus dem Wollen seine Dienste versagt, ist wiederum die Freiheit des Handelns bedroht oder völlig aufgehoben. Individuell verschieden ist der Grad, indem es das Wollen zur Beherrschung der Reflexe bringt. Der eine bleibt bei heftigem Körperschmerz standhaft, der andere stößt einen lauten Schrei aus. Sein Wollen erweist sich zu schwach, die reflektorischen Lautbewegungen zu unterdrücken. Der eine vermag in erstaunlichem Maße durch energisches Wollen seinen Atem zu regulieren, der andere ist außerstande dazu. Aber schließlich gibt es Grenzen, jenseits deren der mechanische Reflexapparat in Tätigkeit tritt, ohne das stärkste Wollen zu befragen. Grellen Lichteindrücken gegenüber muß auf die Dauer das Öffnen und Schließen der Augenlider gehorchen. Den Schlag des Herzens willkürlich zu lenken, wäre ein Akrobatenstück, das nicht zur normalen Ausstattung des Menschen gehört. Mag die ethische Forderung auf den größtmöglichen Einklang zwischen Wollen und Tun dringen, so gibt es doch eine durch normale Funktion des Reflexmechanismus bedingte Unfreiheit des Tuns, die erst unter besonderen Umständen den Charakter einer krankhaften Anomalie annimmt. Daß jemand einen vor ihm liegenden Gegenstand berühren «kann» — mag er es gleich nicht immer «dürfen» —, ist bei einem gesunden Menschen selbstverständlich. Aber eine gelinde Lähmung genügt, um solche einfache Handbewegung zu erschweren; eine erhebliche macht sie unmöglich. Ebenso zählt es zu den normalen Fähigkeiten eines Menschen, daß er ein gelesenes oder ihm sonst geläufiges Wort seiner Muttersprache auszusprechen und, seine allgemeine Schreibfähigkeit vorausgesetzt, niederzuschreiben imstande ist. Aber es gibt pathologische, als Aphasie und Agraphie bezeichnete Fälle, in denen es infolge von Störungen gewisser Gehirnzentren unmöglich ist, Bewegungen der Sprech- und Schreibmuskulatur auszuführen. Die schlimmste Form derartiger Anomalien findet sich beim Scheintoten, der bei vollem Bewußtsein nicht in der Lage ist, seine Glieder zu bewegen («Starrkrampf»). In geringerem Grade unter-

*

liegt solcher Unfreiheit selbt der sonst Gesunde, der vergeblich nach einem passenden Worte, nach der einer Bedeutungsvorstellung zugeordneten Lautbewegung ringt. Wer sich «verschreibt» oder «verspricht» oder gar an chronischem «Stottern» leidet, befindet sich in einem vorübergehenden oder dauernden Zustand der Unfreiheit des Handelns. Die durch Alkoholgenuß hervorgerufenen Störungen bieten Beispiele ähnlicher Erscheinungen, zwischen denen mannigfache Übergänge möglich sind. Der Alkoholrausch bietet zugleich besondere Gelegenheit wahrzunehmen, wie sehr sich das Bewußtsein über den Grad der Freiheit des Handelns zu täuschen vermag.

Neben den im Reflexmechanismus liegenden Faktoren gibt es zahlreiche äußere Umstände, die die Freiheit des Tuns hemmen oder vollständig aufheben können. Schranken sind dem menschlichen Handeln in weitem Umfange schon durch die äußere Natur gesetzt. Zwar werden sie dank den Fortschritten der Technik immer mehr eingeengt, aber niemals ganz überwunden. Allzu gewaltig ist die Macht der Elemente über menschliche Kraft. Immer von neuem behauptet sie sich, wenn sie eben vom menschlichen Erfindergeist im neuen Siege völlig gebrochen schien. Ereignisse aus dem gegenwärtigen Zeitalter der Luftschiffe und Flugwerkzeuge belehren in ihrer Weise darüber. Aber trotzdem bleibt es ein herrliches Zeugnis für die Schöpferkraft des menschlichen Geistes, daß es ihm in heißem Ringen mit den Naturkräften immer mehr gelungen ist, zu tun was er will, so daß er immer weniger der Sklave der Elemente ist. Kulturphilosophisch betrachtet sind folglich diese technischen Siege, deren mögliche religiöse Ausdeutung schon berührt wurde (S. 26), ein Beweis für den steten Fortschritt der Freiheit des menschlichen Handelns hinsichtlich der äußeren Hemmnisse, generell wie individuell. Dadurch, daß die technischen Errungenschaften in den Dienst der Allgemeinhait treten, ist es auch dem Einzelnen unter entsprechender wirtschaftlicher Voraussetzung möglich, die ihm von der äußeren Natur gesetzten Schranken des Handelns in weitem Umfange zu überwinden.

Mit fortschreitender Herrschaft über die äußere Natur

entwand sich der Mensch auch immer mehr der Herrschaft, die ehedem die Tierwelt über ihn besaß. Doch fand er bis heute noch keinen hinreichenden Schutz gegen die schädlichen Einwirkungen der Insekten, die, zumal als Vermittler von Bakterien, eine oft lebensgefährliche Bedrohung der Freiheit des Handelns bedeuten und durch die «tollen» Zufälligkeiten in religiöser Hinsicht geradezu den «Sinn» unseres Daseins, die göttliche Weltvernunft bedrohen. — Ferner gibt es Fälle, in denen noch heute der Mensch durch seinesgleichen eine Einbuße an der Freiheit des Tuns erleidet (Gefangenschaft, Überfall). Das staatliche Gemeinschaftsleben, in mancher Hinsicht gegründet auf Zwang und Gewalt, hemmt vielfach die Bewegungsfreiheit der Bürger. Dasselbe gilt von Einzelgruppen sogenannter Gesellschaften, zu denen der Beitritt freiwillig erfolgt, nur mit dem Unterschied, daß allein der Staat einen physischen Zwang bereithält. Inwieweit wir unser freies Handeln durch die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe beeinträchtigen lassen, dies hängt teils von persönlichem Belieben, teils von der Stärke ab, mit der ein psychischer Druck in solchen Fällen unser Wollen beeinflußt, durch eine Mannigfaltigkeit von «Rücksichten», von Gefühlen der Furcht vor nachteiligen Folgen oder der Erwartung gewisser Vorteile. Dem Götzen der Konvention beugen sich viele, die sich ihrer Ungebundenheit rühmen. Es ist ein soziologisches Grundgesetz, daß jede Gesellschaft zu ihrer Selbsterhaltung gewisse (geschriebene oder ungeschriebene, kodifizierte oder nichtkodifizierte) Regeln des Verhaltens («Satzungen») hervorbringt, welche die Bewegungsfreiheit ihrer Mitgleider einengen. Eine besondere Rolle spielt in dieser Hinsicht der Etikettenkodex der sogenannten guten Gesellschaft, der lebendige Menschen in Marionetten zu verwandeln droht.

Neben den mannigfachen mehr oder weniger natürlichen Mitteln, durch die ein Mensch den andern seiner Freiheit des Tuns beraubt, verdient ein künstliches Mittel wie die Hypnose besondere Aufmerksamkeit. Dabei kann die Versuchsperson bis auf die Stufe eines willenlosen Werkzeuges in der Hand des Versuchsleiters (Hypnotiseurs) herabsinken, so daß sie dessen Befehle bei hin-

reichender Tiefe des Schlafes automatenmäßig ausführt, ohne irgendwelchen Widerstand des Eigenwollens geltend zu machen. Erst ein Widerstand der suggerierten Handlung mit dem eigenen sittlichen Bewußtsein der Versuchsperson erzeugt Hemmungen, deren Überwindung (falls sie überhaupt möglich ist) nur durch ein erhöhtes Aufgebot an suggestiver Kraft herbeizuführen ist. Gerade die sogenannten posthypnotischen Wirkungen beweisen, daß die befohlene Handlung ganz ohne Wollen der Versuchsperson, vielleicht sogar gegen ihren Willen erfolgt. Auch hierbei erleichtern Wiederholungen den Eintritt des hypnotischen Zustandes. Es kann sich eine sklavische Abhängigkeit der Versuchsperson von dem Versuchsleiter einstellen, so daß schon dessen Nähe oder Anblick genügt, um den Schlaf herbeizuführen. Darauf beruhen (abgesehen von einer möglichen Gesundheitsstörung) die Gefahren der Hypnose, deren große therapeutische Bedeutung anderseits während der letzten Jahrzehnte immer mehr erkannt wurde. Die Hypnose erwies sich imstande, erworbene oder angeborene Unfreiheit des Tuns, etwa einen unwiderstehlichen Hang zum Stehlen (Kleptomanie), Sprachstörungen (Aphasie), krankhafte Neigungen und sogenannte perverse Triebe zu beseitigen. Sie liefert dadurch zugleich den Beweis, daß selbst ererbte Fehler durch geeignete Mittel Veränderung erfahren können. — Wie in der Hypnose, so ist im natürlichen Schlafe je nach seiner Tiefe, je nach dem Grade eines noch vorhandenen Willensbewußtseins und seiner Herrschaft über den Reflexmechanismus, die Freiheit des Tuns in verschiedenem Grade gehemmt. Einen besonderen Fall bieten die sogenannten Somnambulen oder Traumwandler.

Aber auch außerhalb des natürlichen wie künstlichen Schlafes sind Suggestivwirkungen mannigfach imstande, die Freiheit des Handelns zu beschränken. Wer sich unter einem bald fördernden, bald verhängnisvollen Einfluß einer «suggestiven» Persönlichkeit befindet, wird in unwichtigen wie wichtigen Dingen vieles ohne oder sogar gegen seinen eigenen Willen tun. Suggestible, impressionistische, willensschwache Naturen sind am wenigsten eines Widerstandes fähig. In größerem Umfange begegnen

wir solchen Erscheinungen bei der sogenannten Massensuggestion, wie sie etwa in der Religionsgeschichte das Zeitalter der Kreuzzüge hervorbrachte. In solchen Fällen werden die Glieder einer vorübergehenden oder dauernden sozialen Gruppe, etwa einer Kirchengemeinschaft, unter dem Einfluß ihrer Führer oder auch einer bloßen Idee «mitgerissen», durch welchen Ausdruck die Sprache treffend die entsprechende Unfreiheit des Tuns andeutet. Auch Handlungen wie Selbstmorde wirken vielfach «ansteckend». Aus Anlaß von Goethes Werther nahmen sie einen fast epidemischen Umfang an. Es ist darum angezeigt, auch in der Psychologie der Masse gleichsam von einem soziologischem Reflexmechanismus zu sprechen, der die Freiheit des Tuns einengt und die «Selbständigkeit» des religiösen Menschen bedroht.

Der Gegensatz zwischen unwillkürlich und willkürlich erstreckt sich nicht nur auf das äußere Handeln, die Umsetzung des Wollens in eine entsprechende körperliche Bewegung, sondern auch auf das innere Tun, eine innerhalb des Bewußtseins sich abspielende Veränderung. Es gibt ein unwillkürliches Kommen und Gehen der Vorstellungen nach den Gesetzen der sogenannten Assoziation, aber auch ein absichtliches, durch die Aufmerksamkeit geleistetes, ziel- und zweckbewußtes Vorstellen oder Denken, die aktive Apperzeption. Ein solches Denken stellt eine durch seinen Gegenstand bestimmte, von den logischen Normen beherrschte Auswahl aus den assoziativ, mit «natürlicher» Gesetzmäßigkeit auftretenden Vorstellungsverknüpfungen dar. Wie bei den äußeren Willenshandlungen kann auch im Reiche der inneren Willenshandlung ein zunächst willkürlich erregtes Denken bei häufiger Wiederholung oder bereits in seinem erstmaligen Verlauf, etwa bei tiefer Versenkung in den Gegenstand, den Charakter eines unwillkürlichen in uns, nicht durch uns erfolgenden Geschehens annehmen. In solchen Zuständen fühlten sich vor allem die religiösen Genien «von oben» berufen, von der Kraft ihres Gottes getrieben und erleuchtet. — Wie die äußeren Willenshandlungen setzen sich ferner die inneren zusammen aus willkürlichen und unwillkürlichen Faktoren. Unwillkürlich blitzt eine Idee im Geiste des Künstlers oder For-

schers auf. Zu ihrer Verwirklichung aber bedarf es des zweckbewußten, willkürlichen Denkens, das aus vielen unwillkürlich auftauchenden Vorstellungen verschiedener Möglichkeiten die logisch zweckmäßigste auswählt (Selektion). Auch der umgekehrte Fall ist im künstlerischen wie wissenschaftlichen Schaffen möglich, daß die «Idee» zu einem Werke bewußtem willkürlichen Denken entspringt, die Ausführung dagegen Sache unwillkürlicher Einfälle bleibt. Sprachlich offenbart sich der Charakter des willkürlichen Denkens als einer inneren Willenshandlung in dem Ausdruck «Denkmotiv».

Die Parallele zwischen äußeren und inneren Willenshandlungen zeigt sich schließlich darin, daß auch bei diesen Hemmnisse der Freiheit des Tuns eintreten können. Dies ereignet sich dann, wenn das willkürliche Denken infolge Ermüdung oder störender Reize, infolge Mangels an Sammlung (Konzentration) unmöglich ist. Es handelt sich dabei um eine Schwächung der Urteilskraft, des intellektuellen Könnens. Auch hier gibt es fließende Übergänge von den leichtesten Formen der «Zerstreuung» bis zu den schwersten Geistesstörungen, in denen ein geordnetes, willkürlich erregtes Denken ganz fehlt, wobei in extremen Fällen der Kranke dem wilden Spiele seiner zusammenhangslosen Phantasie, der «Ideenflucht», willenlos preisgegeben ist.

Erfahrungen des täglichen Lebens wie der Wissenschaft belehren also darüber, daß das von Menschen aussagbare Tun-Können keine eindeutige Größe ist, sondern bei den verschiedenen Individuen zu gleicher Zeit, bei demselben Individuum zu verschiedener Zeit und in verschiedener Hinsicht nach Stärke und Umfang Schwankungen unterworfen ist. Mag ein dem praktischen Verhalten vorschwebendes Durchschnittskönnen des sogenannten Normalmenschen konstruierbar sein, das ein ihm entsprechendes Sollen als Forderung zu erfüllen imstande ist, so wird doch ein absolutes, wie immer begründetes Sollen nicht überall Aussicht auf Verwirklichung haben. Die Formel: «Du kannst, denn du sollst», steht im Widerspruch zur Erfahrung, ohne deshalb ihren Wert als Idee, als ein pädagogisch wirksamer Aufruf einzubüßen.

Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist von höchster

Bedeutsamkeit für alle Erzieher. Sie verhütet eine unkritische, vorschnelle Beschuldigung des «bösen Willens», wo eine organische Hemmung vorliegt, die vielleicht nicht einmal die Anstrengung selbst, geschweige die Handlung selbst entstehen läßt. Die Geschichte bezeugt, daß auch große Institutionen solche unerleuchteten Pädagogen waren. Noch vor einem Jahrhundert dachte das Strafgesetzbuch der Kulturvölker nicht an angeborene kriminelle Neigungen wie Kleptomanie. Das im Gesetze kodifizierte Sollen rechnete vorschnell mit dem entsprechenden Können. Ähnlich verhielt sich die christliche Kirche, sofern sie Bösartigkeit des freien Willens vorauszusetzen geneigt war, wo dem von ihr verkündeten Sollen das Tun der Menschen trotz des vermeintlichen «Könnens» nicht entsprach.

Mit dem Hinweis auf die innerhalb bestimmter Grenzen unleugbare Freiheit des Handelns glaubt eine primitive Denkweise die Gesamtfrage nach der menschlichen Willensfreiheit erledigt zu haben («ich kann tun und lassen was ich will»). Eine vertieftere Betrachtung findet in dem vom Tun unterschiedenen *Wählen* einen weiteren besonderen Gegenstand der Fragestellung.

Die psychologische Voraussetzung eines Wahlaktes bildet der Wettstreit zweier oder mehrerer Willensvorgänge, von denen jeder einzelne zu siegen d. h. eine bestimmte innere oder äußere Veränderung hervorzurufen strebt («tendiert»). Ein Prioritätsstreit besteht dabei entweder im zeitlichen Sinne der Erfüllung des einen Wollens vor dem andern oder im Sinne völliger Hemmung des einen durch das andere. Solche Konflikte zeitigen dann die mehr oder weniger drückende Qual einer Wahl.

Die an dem Vorgang des Wählens beteiligten Motive lassen sich in dauernde und vorübergehende zerlegen. Sie bringen entweder eine (relativ) beharrende Richtung unseres Wesens, den «Charakter» (im psychologischen, nicht notwendig zugleich ethischen Wortsinne) zum Ausdruck oder bloße Regungen des Augenblicks. Frei heiße ein Wählen, das gleichsam ohne Überrumpelung durch momentane Motive erfolgt. Solche Wahlfreiheit ist folglich geknüpft an die Vorstellung mehrerer möglichen Handlungen sowie an das eigentümliche Tätigkeitsbe-

wußtsein, durch eigenes Wollen eine dieser Möglichkeiten zu verwirklichen, entweder zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln.

Die berühmte alte Frage, ob die Wahl immer durch das stärkste Motiv bestimmt sei, pflegt von den einen mit ebenso lebhaftem Eifer verneint wie von den andern bejaht zu werden. Der größere Scharfsinn eines Dritten wird schon gegen die Fragestellung einen Einwand erheben. Vergebens forscht er nach einem Kriterium, das vor der Wahl das stärkste Motiv erkennen läßt. Versteht man darunter von vornherein den stärksten sinnfälligen Reiz, so unterliegt es auf Grund innerer Erfahrung kaum einem Zweifel, daß wir einem solchen oft genug ein stärkeres geistiges Motiv entgegensetzen. Dieses hat sich alsdann seinerseits als das stärkste erwiesen. Nur so findet das allgemeine Gesetz der Motivation, der zureichenden Begründung jedes Willensvorganges, eine psychologisch und logisch einwandfreie Ausdeutung.

Die in diesem Zusammenhang übliche Redewendung, gemäß welcher verschiedene Motive «auf den Willen» einstürmen, beruht auf einer schiefen mechanischen Betrachtungsweise. Sie verkennt, daß bereits in den Motiven selbst ein Wollen in Gestalt von Beweggrund und «Triebfeder» enthalten ist, daß somit die Wahl auf einem Kampf verschieden gerichteter Willensvorgänge beruht. Auch das alte auf Platon zurückgehende Bild der Wage bietet eine irreführende Veranschaulichung des Wahlvorganges. Wie die Gewichte die Wage, so sollen hiernach die Motive «den Willen» belasten und bestimmen. Aber dieselben Gewichte wiegen auf jeder Wage gleichviel und werden durch sie in keiner Weise verändert. Die Motive dagegen wirken in den verschiedenen Individuen, sogar in demselben Individuum zu verschiedener Zeit verschieden. Im Bilde der Wage gesprochen: es wird die Schwere der anfänglich gegebenen Motivgewichte durch bewußte Überlegung vielfach gänzlich verändert. Das Wählen wäre demnach weniger eine tote Wage als ein lebendiger Wieger zu nennen, der den «Ausschlag» bestimmt. Zutreffender ist jener Vergleich hinsichtlich der Trieb- und Reflexhandlungen, bei denen eine eindeutige

Bestimmtheit, gleichsam ein bloßer Durchgang von Naturwirkungen besteht.

Ebenso begegnet das Bild des Automaten im Zusammenhang dieses Problems. Eindeutig ist hier die Reaktion der Schwere und Lokalisation der Münze zugeordnet, ohne daß sie von Fall zu Fall durch wechselnde Einschaltung variiert würde. Aber gerade die Einschaltung der Reflexion zwischen anfänglicher Motivlage und schließlicher Reaktion ermöglicht es, daß sich ein zunächst gleichsam zentnerschwer wiegendes Motiv in ein federleichtes verwandelt und umgekehrt. Ob wir unser Wesen mit all seinen Vorgängen vielleicht als einen Automaten kompliziertester Art ansehen müssen, vielleicht als eine «Maschine, die selbst ihr Triebwerk aufzieht» (Lamettrie), dies entscheidet sich nach Inhalt und Umfang der Kausalität.

In keinem Falle aber ist es angezeigt, von «motivloser» Wahl zu sprechen. Denn die Eigenart des Wählens ist gerade an das Vorhandensein streitender Motive geknüpft. Nur scheinbar rechtfertigt sich solcher Ausdruck, wenn man sich etwa aufgefordert, eine bestimmte Farbe oder Zahl zu nennen, für rot oder zehn entscheidet. Die Entscheidung beruht dann nicht auf einer eigentlichen Wahl, sondern auf dem Spiel eines Reflexmechanismus der Assoziationen, deren Verflechtung dem Unterbewußten angehört. Bei einer anfänglichen Gleichheit der Motive gelingt es entweder der Überlegung, einem Motive das Übergewicht zu verleihen, oder es erfolgt überhaupt keine Wahl, sondern die Entscheidung wird dem Zufall irgendwelcher äußeren Reize oder inneren Triebkräfte anheimgegeben.

Daß die Wahlfreiheit in dem beschriebenen Sinne zur normalen Ausstattung des Menschen zählt, unterliegt keinem ernsthaften Zweifel. Aber auch hier ist solche «Fähigkeit des Menschen» zunächst ein von Einzelvorgängen abgezogener Allgemeinbegriff, dessen Anwendung auf einen Einzelmenschen in einem bestimmten Augenblick fragwürdig bleibt. Auch die kritische Ausdeutung dieser zweiten Art der Willensfreiheit gemahnt an die Grenze unserer Einsicht und Beurteilung. Ebenso kann die Wahlfreiheit zahlreiche Hemmnisse erleiden.

Sie wird herabgesetzt durch alle Faktoren, welche die Überlegung stören, so daß keine dauernde Richtung des Wollens gegenüber dem flüchtigen Begehren zum Ausdruck kommt. Dies ereignet sich etwa dann, wenn Affekte die Ruhe der Reflexion stören und eine solche Enge des Bewußtseins hervorrufen, daß gleichsam die zentralen Motive unter die Schwelle des Bewußtseins sinken. Wahlfreiheit ist demnach an Selbstzucht («Selbstbeherrschung») geknüpft und bildet in dieser Gestalt eine besondere Angelegenheit des religiösen Menschen, sofern dieser den innerlich bejahten Willen seines Gottes als den dauernden («ewigen)» Schwerpunkt seines eigenen Wesens gegenüber allen (zeitlichen) Äußerlichkeiten retten möchte. Sie setzt als Dauerzustand ein gewisses stabiles seelisches Gleichgewicht voraus und ist schwer vereinbar mit fieberhafter Unruhe und Reizbarkeit, die auf ein geschwächtes Nervensystem (Neurasthenie) oder auf vegetative Erschöpfung hinweisen, einen Menschen schon bei geringfügigen Anlässen in Harnisch versetzen und zu wahllosen Reaktionen fortreißen. Auf leichte Beleidigungen mit Säbel und Pistole zu antworten, gilt in den Augen des Psychiaters als psychopathische Minderwertigkeit, in denen des Ethikers als Verstoß gegen soziale Normen.

Im einzelnen erfährt die Wahlfreiheit durch ähnliche Faktoren Hemmungen wie die Freiheit des Tuns, etwa durch Hypnose, Morphium oder Alkohol, welche letzteren nach einer gewissen Anregung allmählich eine Herabsetzung der apperzeptiven Funktionen bewirken, das besonnene Urteil und seine Herrschaft über den assoziativen Vorstellungsverlauf aufheben, wobei zugleich das Wählenkönnen immer mehr der bloßen Triebhandlung das Feld räumt. Der Grad, in dem die Wahlfreiheit durch krankhafte Störungen des Vorstellungsverlaufes, durch Halluzinationen oder durch pathologische Affektzustände manischer oder depressiver Art, gehemmt ist, entzieht sich exakter Feststellung, statt derer nur ein allgemeiner Schluß oder eine bloße Mutmaßung auf Grund des äußeren Verhaltens möglich ist. Hier wie sonst gibt es fließende Übergänge zwischen normalem und pathologischem Verhalten.

Von altersher gilt die Wahlfreiheit als besonderer Vor-

zug des Menschen vor dem Tiere. «Er allein unterscheidet, wählet und richtet.» Brutum non agit, sed agitur (das Tier handelt nicht, sondern wird zur Handlung getrieben), lautet ein beliebter mittelalterlicher Satz, der die Einzigartigkeit des freien menschlichen Handelns zum Ausdruck bringen soll. Er bedarf einer genaueren Zergliederung. Unmittelbar wissen wir zunächst nur von unsern eigenen Bewußtseinsvorgängen, während wir das Seelenleben der Mitmenschen, der Tiere und etwa noch der Pflanzen erst durch einen Analogieschluß ermitteln. Wir deuten dabei die sichtbaren Ausdrucksformen anderer Lebewesen entsprechend den reagierenden Bewegungen, die wir bei uns selbst sowie bei den Menschen unserer nächsten Umgebung gewissen seelischen Vorgängen zugeordnet finden. Auf diese Weise erschließen wir zunächst das Vorhandensein von Gefühlen, Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellungen, aber auch gewisser Denkvorgänge in den Tieren. Mag die Kluft zwischen den abstrakten Denkformen eines geistig hochentwickelten Menschen und den sinnlich anschaulichen eines Tieres noch so groß sein, auch bei Tieren, etwa bei Jagd- und Polizeihunden, fehlt es nicht an Vorgängen, die über den Bestand der gegenwärtigen Sinneswahrnehmung hinausweisen und als ein aufmerksames Vergleichen und Unterscheiden auf Grund von Reproduktionen früherer Wahrnehmungen, mithin als Denken, gedeutet werden müssen, genauer als ein unformuliertes, der Sprache entbehrendes Denken im Unterschiede von dem menschlichen. Daß sich Willensvorgänge in dem Tiere abspielen, daß sich Instinkte und Begierden auf Grund gegenwärtiger Sinnesreize in ihm regen, ist ebenfalls aus seinen Ausdrucksformen unschwer zu erschließen. Strittiger ist die Frage, ob auch von einer Freiheit des Wählens bei den Tieren gesprochen werden darf. Sie verdient insofern Bejahung, als auch manche Tiere, je nach ihrer Entwicklungsstufe, den gegenwärtigen Motiven ein konstanteres gegenüberstellen. Deutlich verraten sie durch ihre Ausdrucksbewegungen ein gewisses Nachdenken, einen gewissen Konflikt zwischen verschiedenen Trieben, etwa der Treue gegen den Herrn und der Sorge für die Jungen. Praktisch werden darum auch gewisse

Tiere wie ein freihandelndes Wesen be-handelt (etwa Jagd-, Sanitäts- und Polizeihunde). Dies zugestehen, bedeutet keineswegs, die eigentümliche «Menschenwürde» verkennen. Aber schon derselbe Mensch schaltet zu verschiedener Zeit qualitativ und quantitativ verschiedene Überlegungen ein. Schon beim einzelnen Menschen gibt es mannigfache Grade der Wahlfreiheit. Der erwachsene Kulturmensch, der die letzten Ziele seines Wesens in den Bereich seines Bewußtseins erhoben hat und im Kampfe verschiedener Motive sein Selbst, seine intellektuelle Reflexion und sein Dauerwollen, in die Handlung hineinlegt, ist in einem ungleich höheren Sinne wahlfrei als der jugendliche, der noch nicht zu deutlichem Bewußtsein seines Selbst gekommen ist, noch nicht über so viele Reproduktionsmöglichkeiten im Augenblicke des Wählens verfügt. Der reife, geistig entwickelte Mensch, «weiß, was er tut», und ist darum in ganz anderem Grade wahlfrei als das Tier, bei dem wir eine ungleich größere Enge des Bewußtseins erschließen müssen. Aber dennoch wäre es ein Verstoß gegen das Recht entwicklungsgeschichtlicher Denkweise, über der graduellen Verschiedenheit die psychologische Gleichheit des Wählens bei Tier und Mensch zu übersehen, das auch bei diesem in primitiver Form auftretende freie Wählen zu verkennen. Weil also auch das Tier zuweilen neben mechanische Triebhandlungen willkürliche Handlungen setzt, so ist jenes alte Axiom (brutum non agit, sed agitur) nur mit einer gewissen Einschränkung zutreffend; weil wir anderseits auch beim Menschen fließende Übergänge zwischen Reflex- und Willkürhandlungen antreffen, so darf auch er mehr im Sinne des Ideals, der Aufgabe, als einer immer bestehenden Wirklichkeit den Satz auf sich beziehen: homo agit, sed non agitur. (Der Mensch handelt, ohne zur Handlung getrieben zu werden.) Vor allem ist es der innerlich, «sittlich» freie Mensch, der diesen Vorzug beanspruchen darf (vgl. Kap. IV).

Zweites Kapitel

Die Freiheit des Willens und ihre Deutung

Die einfachsten Formen der Willensfreiheit setzen irgendeinen fertigen Willensakt voraus und sagen von ihm eine Unabhängigkeit aus. Die Freiheit des Tuns oder Handelns bezieht sich auf die Frage, ob das Wollen bestimmte innere oder äußere Veränderungen auszulösen imstande ist. Die Wahlfreiheit bedeutet die Herrschaft relativ beharrender Motive über die augenblicklichen. Die sittliche oder innere Freiheit offenbart sich in der Übereinstimmung des Wollens mit einem Sollen. Vor allem aber erhebt sich auch bezüglich des Wollens selbst die Frage nach seiner Freiheit. Hier eröffnen sich die tiefsten Abgründe des ganzen Problems.

Sobald sich die Fragestellung auf das Werden, die Entstehung des Wollens selbst richtet, hebt der Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus an. Beide Schlagworte sind von starken Gefühlstönen begleitet, welche die unbefangene Würdigung des Sachverhaltes leicht verwirren. Wer sich zum «Determinismus» bekennt, läuft Gefahr, auf einen heftigen Widerstand des Denkens wie des Fühlens zu stoßen. Beeilt er sich aber hinzuzufügen, daß sich nicht nur Denker ersten Ranges, sondern auch Theologen der äußersten Rechten beider Konfessionen als Vertreter eines gewissen Determinismus bezeichnen, so darf er hoffen, jene anfänglichen Ablehnungen bereits ein wenig beschwichtigt und an deren Stelle wissensdurstiges Erstaunen wachgerufen zu haben.

Ihrem sprachlichen Ursprung nach bedeuten jene vielumstrittenen Ausdrücke, daß der Wille oder richtiger das Wollen irgendwie bestimmt oder unbestimmt ist. (determinare = bestimmen; indeterminate se habere =

sich unbestimmt verhalten — lautet eine in der mittelalterlichen Geschichte des Willensproblems häufig wiederkehrende Wendung.) Die Vieldeutigkeit des Begriffs Bestimmung erfordert zugleich weitere Erklärung, die schließlich Definitionssache bleibt, sich in folgendem Sinne aber den geschichtlich festgelegten Wortbedeutungen enge anschließt.

Indeterminismus heißt die Auffassung, gemäß der an Stelle eines einzelnen (konkreten) Wollens in einem konkreten Augenblick unter denselben äußeren und inneren Voraussetzungen ein anderes Wollen möglich ist, daß mithin die sämtlichen vorausgegangenen Bedingungen das spätere Wollen unbestimmt (indeterminiert) lassen. Dies aber besagt, daß mit dem freien Wollen der seinerseits unverursachte Anfang einer neuen Kausalreihe gegeben ist, ein erstes Glied, mit dem eine Reihe von Begebenheiten «schlechthin» beginnt. Das freie Willensvermögen wäre also hiernach ein Vermögen des Unbedingten.

Determinismus wird die entgegengesetzte Denkweise genannt, nach der das in einem gewissen Augenblick auftretende Wollen durch sämtliche vorausgegangene Bedingungen bestimmt wird, so daß an seiner Stelle in demselben Augenblick unter denselben Voraussetzungen ein anderes Wollen (realiter) unmöglich war. Über die denkbare (logisch-abstrakte) Möglichkeit eines anderen Wollens als des gerade vorhandenen sind sich beide Auffassungen einig. Aber der Indeterminismus begnügt sich nicht mit der bloßen Denkbarkeit eines entgegengesetzten Wollens, sondern er ist überzeugt, daß — von etwaigen Hemmnissen der Willensfreiheit abgesehen — grundsätzlich die reale Möglichkeit eines andern Wollens als des gerade auftretenden besteht. Nicht immer pflegt er in seinen Vertretern bis zu dieser Differenzierung des Gedankens fortzuschreiten. Vielfach begnügt er sich mit dem Bekenntnis zu einem Auch-anders-können, wobei dann unentschieden bleibt, ob dieses sich auf das Wollen selbst oder nur auf seine Auswirkungen bezieht.

In scharfer Umrissenheit gesehen, stellen folglich Indeterminismus und Determinismus schroffe (kontradiktorische) Gegensätze dar. Entweder ist das konkrete

Wollen durch alle vorausgegangenen Bedingungen eindeutig bestimmt oder es ist nicht durch sie bestimmt. Ein drittes gibt es nicht. Wie sehr man auch die vorangegangenen inneren und äußeren Vorgänge, alle sogenannten Motive in ihrer Bedeutung für das Zustandekommen des späteren Wollens betonen mag, solange man nicht dessen eindeutige Bestimmung durch jene annimmt, verharrt man im Kreise des Indeterminismus.

Es heißt nicht Licht, sondern Dunkel in die Erörterung der grundlegenden Welt- und Menschheitsfrage tragen, wenn man von einem relativen Indeterminismus oder relativen Determinismus spricht. Hier heißt es: den Gegensätzen scharf ins Auge sehen, eine Scheidung der Geister vollziehen. Was besagen alle Zugeständnisse, das Wollen werde allerdings in hohem Maße durch eine Fülle äußerer und innerer Faktoren beeinflußt! Solange man nicht mit dem Determinismus annimmt, daß es durch sie im Einzelfalle (in concreto) eindeutig bestimmt werde, huldigt man einer diametral entgegengesetzten Auffassung, deren Eigenart durch kein Kompromiß aufhebbar ist.

Schon in seiner Definition ist ein Moment enthalten, das die Anerkennung des Determinismus erschwert. Die Redewendung, die auch das Wollen durch zureichende Bedingungen «bestimmt» sein läßt, drückt sprachlich eine Passivität aus, gegen die sich ein gesundes Aktivitätsbewußtsein sogleich sträubt. Denn im Wollen erleben wir uns als tätig, das äußere und innere Geschehen irgendwie bestimmend. Nun soll eben dieses Wollen zugleich bestimmt sein. Das scheint ein Widerspruch zu der inneren Erfahrung und schon logisch anfechtbar.

Solchem Einwand begegnet der Hinweis auf einen doppelten Standort der Betrachtung. Bezeichnen wir das Wollen als bestimmt durch zureichende Bedingungen, so urteilen wir von der nachträglichen Reflexion aus, ergriffen von der allgemeinen geistigen Unruhe des Warumfragens. Deuten wir dagegen das Wollen als bestimmenden Vorgang, so finden wir uns in der Ebene des unmittelbaren Erlebens.

Die Erkenntnis dieser beiden verschiedenen Standorte der Betrachtung ist von ebensolcher Bedeutsamkeit wie die scharfe Scheidung zwischen Fatalismus und Deter-

minismus. Der Fatalismus betont in einseitiger Weise die äußeren Faktoren, von denen unser Willensleben abhängig ist. Er wird in religiöser Färbung zur Prädestinationslehre, die das Schicksal des Menschen durch den Willen Gottes bestimmt sein läßt, gleichgültig, wie das menschliche Wollen selbst sich entwickelt. («Der Mensch denkt, Gott lenkt.») Leicht stellt sich dann die praktische Folgerung einer demütigen und passiven Ergebenheit in den objektiven Lauf der Dinge ein. Besonders für den Mohammedaner ist die Geneigtheit typisch, auf einen aktiven Eingriff in das Weltgeschehen Verzicht zu leisten.

Der Determinismus dagegen widerstrebt an sich nicht einer aktiven Einstellung des Menschen. In seiner progressivistischen (nicht quietistisch-fatalistischen) Erscheinungsform ist er mit höchster Aktivität vereinbar, wie Geschichte und tägliche Erfahrung bezeugen. Er bleibt eingedenk, daß zu den vielen Komponenten des Naturgeschehens auch das menschliche Wollen zählt, dessen Stärke und Richtung von nicht geringem Einfluß auf den Ablauf des Geschehens ist. Mag schließlich für einen folgerichtigen Determinismus «alles vorausbestimmt» sein, so spottet es doch unserer Vorausberechnung und begreift unser eigenes tatkräftiges Wollen als bedeutsame Komponente in sich. Willenlosigkeit und Untätigkeit sind weder denknotwendige noch praktisch ertragreiche Folgerungen aus der Idee der Vorausbestimmtheit. Darum fallen die Konsequenzen nicht ohne weiteres dem Determinismus zur Last, der einem Einwand wie dem folgenden nicht zu weichen braucht: «Wenn alles, was geschehen wird, feststeht, so kann durch menschliche Tätigkeit nichts daran geändert werden.» Ein solcher Satz macht sich in seinem ersten Teile großer Willkür schuldig, denn er läßt von vornherein das menschliche Wollen unter dem «Feststehenden, das geschehen wird», unbeachtet. Hat man einmal jene willkürliche Voraussetzung erschlichen, so bereitet es keine Schwierigkeiten mehr, jene Überzeugung von der Prädeterminiertheit «alles» Geschehens (einschließlich des menschlichen Wollens) ad absurdum zu führen durch den Hinweis auf die mannigfachen und erfolgreichen Mittel, durch die das menschliche Wollen das Geschehen zu be-

einflussen pflegt. Diese Leistung aber ist offensichtlich zunächst ganz unabhängig von der Frage, ob auch das Wollen selbst seine zureichenden Bedingungen hat und zuletzt in dem gesamten Weltgeschehen (in «Gott») verankert ist. Nur wenn es einer inneren (immanenten) Gesetzmäßigkeit unterläge, die sich ohne jede Rücksicht auf die von außen kommenden konkreten Einwirkungen entwickelt, wenn in diesem Sinne alles Wollen einem starren Fatum ohnmächtig unterworfen wäre, widerspräche ein solcher Prädeterminismus allerdings der Erfahrung. Nimmt man dagegen an, daß sich das Wollen auf Grund ererbter Anlage in lebendiger Wechselwirkung mit den sich ihrerseits beständig entwickelnden äußeren Faktoren betätigt, so ist es eben «aus sich» nicht vorausbestimmt. Gerade die sorgfältige Berücksichtigung dieses Entwicklungsmomentes ist geeignet, die dem Determinismus leicht anhaftende mathematische Vorstellung einer «eindeutigen Bestimmtheit» auf ihr rechtes Maß zurückzuführen. Denn wenn auch die Anwendung des Kausalprinzips auf die Willenshandlungen zu der Folgerung führt, daß in einem gegebenen Falle auf Grund aller vorausgegangenen äußeren und inneren Bedingungen gerade dieses Wollen eintreten mußte, so darf man doch nicht außer acht lassen, daß das Seelen- und Willensleben — wie jedes organische Geschehen — beständiger Entwicklung unterliegt, so daß im nächsten Augenblick auf Grund derselben oder ähnlicher äußerer Faktoren ein ganz anderes Wollen sich einstellt.

Indeterministen erklären die menschliche «Willensfreiheit» mit Vorliebe für eine über allen Zweifel erhabene Sache. Jeder Unbefangene sei davon überzeugt. Erst die Grübeleien der Philosophie verdunkelten auch in diesem Falle einen «an sich», d. h. dem «gesunden Menschenverstande» völlig klaren und einleuchtenden Tatbestand. Nicht selten neigen sie dazu, die Frage sogleich auf das Gebiet des persönlichen Interesses hinüberzuspielen. Der Philosoph sei vielleicht — wie namentlich von seiten indeterministisch gerichteter Theologen geltend gemacht wird — an der Unfreiheit des menschlichen Willens «interessiert», etwa um die drückende Last der Verantwortung von sich abzuwälzen oder die beißenden Vorwürfe des

*

Gewissens loszuwerden. Daher sein gelehrter Aufwand von Bemühungen, um ein schwieriges und verschlungenes Problem zu konstruieren, während doch der wirkliche Sachverhalt vor jedem unbefangenen Auge hell am Tage liege.

Allerdings liebt es der Philosoph und findet seinen besonderen Beruf darin, die behagliche Ruhe des sogenannten gesunden Menschenverstandes zu stören und in dem, was diesem «selbstverständlich» und «natürlich» scheint, ein Problem zu erkennen. Er überzeugt sich dabei immer von neuem, daß der vermeintlich gesunde Menschenverstand auf allen Gebieten eine höchst fragwürdige Autorität, eine vielfach revisionsbedürftige Instanz darstellt. Nicht alles, was sich als Erzeugnis eines «gesunden» Denkens ausgibt, hält einer kritischen Prüfung stand. Die Geschichte der Wissenschaft und die tägliche Beobachtung bezeugen es hinreichend. So macht sich auch in unserer Frage der Unbesonnenheit verdächtig, wer die Entscheidung der Willensfreiheit ohne Inanspruchnahme eines tieferen philosophischen Nachdenkens unternimmt und sich vielleicht bei der Formel beruhigt: «Ich kann doch tun, was ich will.» Viele indeterministischen Schriftsteller erwecken fast den Anschein, daß sie mehr zur Abwehr deterministischer Einwände als aus eigenem inneren Drang, eine gleichsam unmittelbare Gewißheit zu begründen, nach Beweisen für die Willensfreiheit Umschau halten. Vier Argumente heben sich dabei voneinander ab.

An erster Stelle wird die innere Erfahrung, die Selbstbeobachtung, zum psychologischen Zeugen aufgerufen. Das Bewußtsein, versichert der Indeterminist, gibt uns unzweideutige Auskunft über die Freiheit des Willens. Man brauche nur unbefangen auf seine Aussagen zu lauschen, um zu erkennen: das häufige Bewußtsein vor einer Handlung, so oder so handeln oder nicht handeln zu können, — das ebenso klare Bewußtsein während der Tat, keiner Nötigung unterworfen zu sein, — das Bewußtsein nach vollbrachter Tat, daß wir uns auch anders hätten entscheiden können. Es berichte uns also das Bewußtsein über die Möglichkeit des Auch-anders-Könnens in bezug auf die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Kurz: «Wir fühlen uns frei, also sind wir frei.»

Zutreffende Beobachtungen vermengen sich in diesem psychologischen Argument mit falscher oder doch unsicherer Schlußfolgerung. Nur die ebenso einfache wie unerläßliche Fragestellung: frei wovon? verschließt auch hier die Fehlerquelle. Niemand bezweifelt das in der unmittelbaren inneren Erfahrung auftretende (also phänomenologisch gegebene) Bewußtsein mehrerer Möglichkeiten sowie das häufige Fehlen jeder «Nötigung», eine aus ihnen zu verwirklichen. Für einen schärferen Blick aber beziehen sich solche Möglichkeiten auf die Äußerung eines bereits fertigen Willensaktes, nicht aber auf das Wollen selbst. Über dessen reale Möglichkeit eines Auchanders belehrt uns das Bewußtsein weder positiv noch negativ. Es sagt darüber gar nichts aus. Schon deshalb nicht, weil es überhaupt dem realen psychischen Prozeß nachhinkt (Bewußt-*sein*). Ob Gedanke, Gefühl oder Wille, immer tritt der seelische Vorgang als ein irgendwie fertiger ins Bewußtsein, das seinerseits gleichsam «die neugeborenen Kinder des Geistes erst nach beendeter Geburt» in Empfang nimmt, darum auch keinen unmittelbaren Aufschluß über ihre Entstehungsbedingungen zu geben vermag[1].

Oft durchschwirren unser Bewußtsein «Einfälle», die außerhalb jedes Zusammenhanges mit seinen übrigen Inhalten zu stehen scheinen. Eine ältere Psychologie (Herbart) sprach darum von «frei steigenden Vorstellungen», während die neuere jeden Bewußtseinsinhalt zu begreifen sucht aus dem Zusammenwirken unbewußter Residuen (Spuren) mit gegenwärtigen, äußeren wie inneren Reizen. So wenig das Bewußtsein einen Beweis für frei steigende Vorstellungen liefert, ebensowenig zwingt es zur Annahme einer Spontaneität im strengen Sinne, d. h. einer völligen (metaphysisch realen) «Ursprünglichkeit» des Wollens. Daraus, daß das Bewußtsein unmittelbar nichts von den Entstehungsbedingungen eines konkreten Willensaktes zu berichten weiß, folgt nicht, daß keine solchen vorhanden sind. (Das argumentum e silentio ist auch in diesem Falle trügerisch.) Das Bewußtsein spricht gleichsam: für mich ist das in dem «ich will» ausgedrückte Er-

1) *J. M. Verweyen*, Die Tat im Ganzen der Philosophie, 1908.

lebnis ein letztes, nicht weiter zurückführbares Gescheden. Also (fährt der Indeterminist fort) handelt es sich habei um ein tatsächlich (realiter-metaphysisch) Letztes. Aber damit wagt er einen Sprung von der Ebene des Bewußtseins auf das Sein überhaupt. (Ganz zu schweigen von den direkt nachweisbaren Täuschungen des Bewußtseins in gewissen abnormen und pathologischen Fällen wie Hypnose, Trunkenheit und Manie.)

Hier besteht folglich für kritische Geisteshaltung eine gewisse Grenze des Erkennens, die der Indeterminist vorschnell überspringt. Der besonnene Determinist macht wenigstens vor ihr halt, ohne auch seinerseits in dem Bewußtsein allein eine ausreichende Stütze zu finden. Nur soviel macht er noch weiterhin geltend, daß die indeterministische Folgerung aus dem Freiheitsgefühl ebenfalls nicht beweiskräftig ist. Wiederum gehört dieses Gefühl selbst zu einem unleugbaren Bestande der inneren Erfahrung. Es ist ein Gefühl, daß im „freien" Wollen eben unser eigenes Wesen zum Ausdruck kommt, folglich ein Gefühl der Tätigkeit und Selbständigkeit, einer gewissen Unabhängigkeit, und pflegt um so stärker aufzutreten, je ungehemmter die seelischen Vorgänge, besonders das Wollen selbst und sein Wirken, verlaufen. Aber solche, mit dem Wesen und Begriff des Wollens schon gesetzte Freiheit von «Zwang» und «Nötigung» ist noch nicht die vom Indeterminismus beanspruchte Freiheit des «Auch-anders» in bezug auf die Entstehung des konkreten Wollens, nicht ohne weiteres die Freiheit des Wollens anders zu wollen. Angenommen, jeder in unserm Bewußtsein auftauchende Willensakt wäre durch vorangegangene unterbewußte Bedingungen eindeutig bestimmt, so wäre offensichtlich auch dann noch ein Freiheitsgefühl möglich in bezug auf seine ungehemmte Entfaltung innerhalb des Bewußtseins.

Eine Erweiterung erfährt das psychologische Argument des Indeterminismus durch die Hinzunahme ethischer Gesichtspunkte. Das Bewußtsein der Pflicht und Verantwortlichkeit, der Schuld und Reue sei nur verständlich und sinnvoll bei Annahme einer «Willensfreiheit», mit der die ganze sittliche Weltordnung stehe und falle.

Wiederum kommt auch hier alles auf die Deutung solcher altehrwürdigen Worte an. Pflicht ist das Bewußtsein eines Sollens und schließt begrifflich ebenso wie gewohnheitsmäßig den Anspruch auf ein Können in sich, das aber keineswegs notwendig als ein Auch-anders-Können in jenem indeterministischen Sinne verstanden zu werden braucht. Ob und wieweit im Einzelfalle das Können dem Sollen entspricht, darüber belehrt das Pflichtbewußtsein als solches in keiner Weise. Die Formel: «Du kannst; denn du sollst» gewährleistet nur ideell, aber nicht ohne weiteres auch real die Einstimmigkeit zwischen Sollen und Können, einschließlich dem Wollen.

Verantwortlichkeit begreift in sich die Bejahung einer durch unser eigenes Wesen als entscheidende Kausalkomponente bewirkten Handlung. Sich verantwortlich fühlen heißt: «einstehen» für die Folgen einer gewollten Tat und diese selbst einer sittlichen Wertbeurteilung unterwerfen. Nicht verantwortlich wissen wir uns darum für ein Geschehen, das entweder ganz ohne unser Zutun oder doch ohne unsere Absicht erfolgte. Nur mit eigenem Willen, mit innerer „Zustimmung" erworbene — nicht angeborene — Fehler pflegen Gegenstand sittlicher «Zurechnung zu sein. Ein Zeichen, daß die Anerkennung unserer Verantwortlichkeit an eine bewußte und bejahte Wirksamkeit unseres Wesens geknüpft ist. Darauf deutet schon im negativen Falle die von Verantwortlichkeit entlastende Formel hin: «Nichts dafür können».

Schuld ist im objektiven Sinne der gewollte Verstoß gegen eine ideale Forderung, gegen irgendeine innerlich anerkannte Pflicht; im subjektiven Sinne: das Bewußtsein eines beabsichtigten oder doch wenigstens nicht verhüteten Widerspruches zwischen Wollen und Sollen oder Tat und Pflicht, folglich eine Art negatives moralisches Geltungsbewußtsein, als solches wie jede Geltung von der Frage nach der Entstehung unabhängig. Schuldig fühlt sich, wer in einer niederen Ebene verharrte, obwohl irgendeine als höherwertig erlebte Kraft ihn aufwärtszuziehen strebte. Schuldbewußtsein also enthält eine gewisse Selbstverurteilung auf Grund eines durch eigenes Wollen und Tun geschaffenen Abstandes zwischen einem

niederen und höheren Teil unseres Wesens. Reue fügt zu dem Schuldbewußtsein noch den Gefühlston des seelischen Schmerzes hinzu und schließt bereits Ansätze zu einer andern («besseren») Richtung in sich.

Den Abstand von der idealen Forderung erlebt und deutet der religiöse Mensch als Verfehlung gegen den Willen seines Gottes, dessen Huld und Gnade er nunmehr durch ein offenes «Sündenbekenntnis», durch besondere Gebete um Verzeihung sowie durch Kulthandlungen wiederzuerlangen sucht. Schon die babylonisch-assyrischen Klagelieder und die Gesänge der vedischen Dichter sind voll von Fleherufen: «Verkünde Versöhnung!» «Befreie von dem Vergehen, tilge die Schuld!» «Zerreiße meine vielen Schlechtigkeiten wie ein Gewand!» «Lösch' aus meine Schuld!» Babylonische Bußpsalmen sind wie die alttestamentlichen erfüllt von der Bitte um Vergebung, sei es daß der Sünder selbst ausruft: «Löse meine Schuld, mein Vergehen, meine Missetat und Sünde!» — oder daß der Priester für den Sünder betet: «Öffne seine Bande, befrei' ihn von seinen Fesseln!» Der 50. Bußpsalm Davids ist ein großer Flehruf nach Erbarmen und Verschonung um der «großen Barmherzigkeit» Jahwes willen. (Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam). Mit einem zerknirschten und gedemütigten Herzen (cor contritum et humiliatum) hofft er wieder Gnade vor den Augen des von ihm «beleidigten» Gottes zu finden. Ähnlich drückt sich in dem liturgischen Bußgebet Daniels das Bekenntnis der Sündhaftigkeit und die Bitte um Vergebung in den Worten aus: «O Herr, Du großer, furchtbarer Gott! . . . Wir haben gesündigt und unrecht getan, wir sind gottlos gewesen und haben uns aufgelehnt und sind von Deinen Geboten und Ordnungen abgewichen. Auch haben wir nicht auf Deine Knechte, die Propheten, gehört, die in Deinem Namen, zu unseren Königen, Oberen und Vätern und zu allen Leuten im Lande geredet haben . . . O Herr, gib doch gemäß Deiner Barmherzigkeit, die Du immer bewiesen hast, daß Dein Zorn und Grimm von Deiner Stadt Jerusalem, von Deinem heiligen Berge ablasse!» (Zahlreiche Einzelbelege in F. Heilers bedeutsamer Monographie über das «Gebet».)

Frei von «Schuld» vor seines Gottes Angesicht zu erscheinen, bildet eine tiefe Sehnsucht des religiösen Menschen, der schon auf primitiver, vollends auf höherer Stufe von der Idee der «Sühne»-Leistung gegenüber dem «erzürnten» und «beleidigten» Gott sich beherrscht zeigt. Der «Sühnetod» Christi, die paulinische Lehre der «stellvertretenden Genugtuung» bedeutet eine Abwandlung älterer Grundmotive. Sie fast die Wiederherstellung des «moralischen» und metaphysischen Gleichgewichtes nach Art juristisch-kaufmännischer (in diesem Sinne altjüdischer) Vergeltungs-Betrachtung auf, nach der sich Größe der «Schuld» und Größe der «Ent-schuldigung» (Buße) entsprechen müssen. Sie spricht bezeichnender Weise von dem Tode Christi als einem «Löse-geld», das zur Loskaufung der «verschuldeten» Menschheit aus der «Gefangenschaft des Satans» von dem «gerechten Gott» gefordert wurde (1. Kor., 20; Röm. 7, 4; Gal. 3, 13).

Innerhalb des biblisch-theologischen Gedankenkreises fand die älteste Idee der «Erbschuld» des ersten Menschenpaares ihre Ausdeutung im Sinne eines ganz bestimmten (indeterministischen) Freiheitsbegriffes, gemäß welchem der «Mißbrauch» des Vermögens der «Selbstbestimmung», die durch keine äußere oder innere Notwendigkeit bedingte Wahl des Bösen das Wesen der «Schuld» begründet. «Der Sünde Begier soll unter Dir sein, und Du sollst über sie herrschen», heißt es schon 1. Mos. 4, 7. «Glückselig, wer da sündigen konnte und nicht sündigte». (Eccl. 31). «Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich Deine Kinder versammeln wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt! Du aber hast nicht gewollt» — Tu autem non voluisti — (Matth. 32, 37). Gerade dieses Wort trägt die Anschuldigung des «bösen» und «verstockten» Willens in gedanklicher wie stimmungshafter Gestalt in sich. Als «freie» Abkehr von «Gott», dem «höchsten» Gute (aversio a deo) als Hinwendung zur «Kreatur» (conversio ad creaturam) wird seit Augustinus das Wesen der «Sünde» (peccatum, culpa) gedeutet. Der Gegensatz von gut und böse gilt der von hier aus bestimmten christlich-theologischen Betrachtung bis zum heutigen Tage als ein wesenhafter, nicht als bloße «Verirrung» im Sinne eines «Umweges» und

Mittels zum Wachstum, sondern als ein frei gewollter «Seelentod», als ein wirkliches «Verderben». Ohne diese Auffassung fehle der Sittlichkeit ihr «tiefster Ernst». Der Strenge eines solchen Begriffs von Sühne und Schuld, zugleich der Wucht eines entsprechenden inneren Erlebens entspricht die Sorge des christlich-religiösen Menschen um Befreiung von der «Schuld», die quälende Luther-Frage: «Wie finde ich einen gnädigen Gott?» Die geschichtliche «Heilstat» Christi, sein um der «Erlösung» des «sündigen» Menschengeschlechtes vergossenes unschuldiges Blut, die Aneignung seines Sühnetodes durch gläubig-vertrauende Hingabe an ihn, bildet die Antwort. Solcher nie verzagende Aufblick zu der Idee eines «göttlichen Erlösers» und «Heilandes» mag psychologisch eine Beschwichtigung des quälenden Schuldbewußtseines als einer gewollten Störung des seelischen Gleichgewichtes bewirken und dadurch zu einem beseligenden Lebensquell werden (vgl. S. 15). Aber sie läßt die metaphysische Berechtigung des indeterministischen Schuldbegriffs noch ganz dahingestellt. Die Berufung auf das «Erleben» solcher Schuld müßte sich nach seiner «objektiven» Seite erst vor kritischem Denken ausweisen.

Soviel steht fest: wie immer sie gedeutet werden und als Tatbestand innerer Erschauung («phänomenologisch») aufzeigbar sein mögen, alle Formen des ethischen Bewußtseins werden gleichsam beherrscht durch die Idee des Auch-anders-Könnens und nehmen je nach dessen Ausdeutung einen verschiedenen Inhalt an. Indeterministen und Deterministen begegnen sich in einer oberen Schicht geistiger Haltung, in der Ebene der Selbstbewertung bzw. Selbstentwertung jenseits genetischer Fragestellung. *«Schlechte» Früchte am Lebensbaume eines Menschen bleiben auch für den Deterministen schlecht, gleichgültig wie und wo sie gewachsen sind.* Auch im «moralischen» Sinne schlecht («böse» und «sündhaft») bleiben sie für ihn, sofern sie der bewußten Kausalität des Ichs ihre Entstehung verdanken. Möglichkeit und praktischer Wert einer Selbsterforschung, einer Prüfung des nur tatsächlichen oder gar bewußt gewollten («verschuldeten») Abstandes von der idealen Forderung bleiben ebenfalls für den Deterministen bestehen. Auch er kann nach ge-

wissenhafter Innenschau zu sich selber sprechen: «Schäme dich und bessere dich!» Wohl mag es eine seelische Struktur geben, für die Schuld- und Reue-Bewußtsein, demütiges Eingeständnis der eigenen Schwäche und Schuld («mea maxima culpa»), aufhören mit der Erkenntnis der kausalen Notwendigkeit alles Geschehens. Aber solche Einstellung und Reaktion ist höchstens psychologisch tatsächlich, nicht aber logisch notwendig. Neben ihr ist eine andere denkbar und in der Erfahrung anzutreffen, die die Selbstbewertung ganz unabhängig von der Frage der Entstehung oder doch nur mit Bezug auf die bewußte Wirksamkeit des Ichs vollzieht. Im Bereiche des Logischen, gedanklicher Gültigkeiten, pflegt es schon eher als selbstverständlich betrachtet zu werden, daß die Wertunterschiede nicht aufhören mit der Einsicht in die gleich notwendige Entstehung des Irrtums und der Wahrheit. — Wie wenig der Determinismus an sich die Sittlichkeit gefährdet, dafür gibt es ein historisches Beispiel von schlagender Beweiskraft: der Calvinismus, der durch Strenge der sittlichen Forderung ebenso wie durch Tatkraft ausgezeichnet ist und gewaltige Energien auf dem Gebiete modernen Wirtschaftslebens entfaltete.

Der Indeterminismus philosophiert in unkritischer Weise aus der Sprache, wenn er die sittlichen Grundbegriffe ohne weiteres als Beweise für seine Auffassung von der Willensfreiheit ansieht. Er holt aus diesen ehrwürdigen Worten nur die Theorie wieder hervor, in deren Zeichen sich bereits ehedem die Zuordnung einer bestimmten (indeterministischen) Bedeutung zu jenen Worten vollzog. Alle Aussagen über Tatsachen beruhen im Grunde schon auf Theorie. Der Indeterminismus übersieht, daß der überlieferte Zusammenhang zwischen seiner Theorie und den Tatsachen wie Grundbegriffen des sittlichen Lebens lediglich ein gewohnheitsmäßiger, psychologisch-assoziativer, aber kein logischer (denknotwendiger) ist und darum bei veränderter Wesensart (Struktur) der Menschen einen andern Inhalt annehmen kann. Neben der indeterministischen gibt es eine deterministisch gedeutete Sittlichkeit, bei der die Werte als solche in demselben Ansehen stehen, die Möglichkeit ihrer Verwirklichung dagegen im Lichte der Kausalität gesehen

und deshalb im Einzelfalle eingeschränkt wird, — nicht willkürlich, sondern gemäß der Naturordnung selbst.

Durch den Hinweis auf ein pädagogisch-praktisches Argument glaubt der Indeterminismus die ethisch-psychologische Ableitung und damit seine Theorie überhaupt noch besser stützen zu können. Das ganze menschliche Gemeinschaftsleben beruhe auf der Voraussetzung der Willensfreiheit. Ohne sie seien Lob und Tadel, Lohn und Strafe sinn- und zwecklos, blieben also auch die entsprechenden «göttlichen» Maßnahmen unverständlich.

An diesem Punkte nimmt der Gegensatz zwischen Indeterminismus und Determinismus eine überraschende (antinomische) Zuspitzung an. Den einen erscheint Willensfreiheit als die Grundlage sozial-praktischen Verhaltens, den andern dagegen gerade als dessen Aufhebung. Dieser Zwiespalt löst sich bei scharfer Fassung des fraglichen Begriffs. Der allgemeine Sinn aller pädagogischen Maßnahmen in engerer und weiterer Wortbedeutung haftet an der Möglichkeit, irgendwelche reale Einwirkung auf Wesen unserer Art zu erzielen. Folgte das Wollen einer inneren, jeglicher Beeinflussung widerstrebenden Gesetzmäßigkeit, wäre es in diesem Sinne «unfrei», so wären allerdings alle pädagogischen Bemühungen ebenso vergeblich wie in dem andern Falle, wenn es gleichsam in völliger Selbstherrlichkeit ganz grundlos, «zufällig» und in diesem Sinne absolut «frei» verliefe. Die Idee des Auch-anders bildet folglich die Voraussetzung des sozialen Lebens als eines fortgesetzten gegenseitigen Empfangens und Erzeugens von Bewußtseinsveränderungen in Wesen unserer Art. Aber sie ist erhaben über die besondere indeterministische Deutung der Willensvorgänge und findet auch im Rahmen einer deterministischen Denkweise Anerkennung. Auch hier ist es methodisch unstatthaft, in Worte wie Strafe und Lohn bereits die indeterministische Theorie hineinzulegen und gewohnheitsmäßige, empirisch-zufällige Zuordnungen zum Prinzip philosophischer Ableitung zu wählen. Die Kreisbewegung des Gedankens (circulus vitiosus) bleibt in solchem Falle unvermeidbar.

Alle der «Erfahrung» entnommenen Argumente krönt der Indeterminismus theologischer Ausprägung durch

einen theistisch-methaphysischen Beweisversuch. Der biblische Gottesbegriff fordere die menschliche Willensfreiheit (im indeterministischen Sinne). Nur diese erkläre die moralischen Übel in der Welt, die doch den heiligen Gott nicht zum Ursprung haben könnten. Auf diesem Mißbrauch der Freiheit (abusus libertatis) beruhe das Böse, die «Sünde».

Diese Ableitung nimmt zunächst teil an allen Fragwürdigkeiten des theistisch-indeterministischen Gottesbegriffs (vgl. I. Teil II. Kap.). Aber selbst dessen Gültigkeit vorausgesetzt, enthielte sie Schwierigkeiten, um deren Hebung sich der Indeterminismus vergebens bemühte. Bei voller Ehrlichkeit und strenger Selbstkritik wird er sein Unvermögen an diesem Punkte einräumen und einen dunklen Rest in dem Problem des Bösen anerkennen müssen. Die Frage: Unde malum? (Woher das Böse?) brennt zumal allen christlichen Theologen seit den Tagen der ältesten Apologeten auf den Lippen. Mit großem dialektischen Aufwande versuchte man unter Zuhilfenahme aristotelisch-neuplatonischer Begriffe die auftauchenden Schwierigkeiten zu lösen. Aber die Antwort, das Böse sei nur etwas Negatives, eine bloße Beraubung des Guten (steresis agathou, privatio boni) — gleichwie die Finsternis bloße Abwesenheit des Lichtes —, es habe folglich auch keine positive bewirkende, sondern nur eine negative fehlende Ursache, war wenig ausreichend. Sie befriedigte mehr die rein begrifflichen Ansprüche der Dialektik als eine reale Denkweise. Jener Vergleich des Bösen mit der Finsternis wird den Physiker nicht zufriedenstellen. Er wird auch die Entstehung der Finsternis als notwendige Folge aus bestimmten Naturbedingungen begreifen und darum bei metaphysischer Fortsetzung des mit der Erfahrung beginnenden Denkens schließlich auf die «Natur» überhaupt oder «Gott» zurückführen. Zu derselben Schlußfolgerung zwingt den Indeterministen auch die Erklärung des Bösen. Die «Abwesenheit» des Guten ist entweder völlig ursachlos, ein Ausdruck grundloser Willkür, absoluter Zufälligkeit, oder sie hat ihre zureichenden Bedingungen in dem «Willen», der gemäß theistischer Voraussetzung von Gott erschaffen ist. So würde das Verhalten des Willens, das

Maß seiner in jedem Augenblicke vorhandenen Energie als einer ganz bestimmten positiven, nicht nur negativen Seinsform auf «Gott» zurückfallen.

Die dem Indeterminismus anhaftenden Schwierigkeiten wachsen mit der Idee ewiger Höllenstrafen. Uraltes metaphysisches Glaubensgut der Babylonier, Assyrier und Ägypter, Homers und Platons enthält die Vorstellung eines Ortes ewiger Seligkeit und ewiger Qual. Vermutlich beruhen diese Annahmen einer ewigen Bestrafung des Bösen ursprünglich auf einem primitiven Rache- («Vergeltungs»-) Akt, der, noch jenseits eines klar erfaßten Gegensatzes zwischen indeterministischer und deterministischer Theorie, aus einem äußeren Drange die Feinde des Guten, d. h. der herrschenden Götter und folglich des eigenen Stammes dauernd «unschädlich» wissen wollte. Die Höllenidee erscheint so innerhalb der Menschheitsgeschichte als ein primitives Mittel zum Schutze herrschender (dominierender) Willensrichtung, d. h. vermeintlicher «sittlicher Werte». Auf dem Boden eines bewußten Indeterminismus biblisch-theologischer Ausprägung versucht man die Höllenstrafe als eine «verdiente» Folge des «Mißbrauchs» der Freiheit glaubhaft zu machen, als einen Akt göttlicher «Gerechtigkeit». Aber diese gerät nun in eine unauflösliche Spannung mit anderen Eigenschaften des biblischen Gottes, — mit der «Allgüte, die den Mißbrauch vorhersah und ihn nicht durch Schaffung eines vollkommeneren Willensvermögens verhütete, — mit der «Allheiligkeit», die das Böse zwar nicht «wollte», aber «zuließ» und ihm innerhalb der Welt Raum gönnte, — mit der «Allweisheit», welche die durch das Böse verursachte «Unordnung» duldete. Vergebens, daß sich die theologische Dialektik bemüht, den Einklang dieser göttlichen Eigenschaften untereinander herzustellen und der «Lästerung» (Blasphemie) der einen göttlichen Eigenschaft durch einseitige Bevorzugung anderer zu entgehen. Denn sie läßt zuletzt doch die göttliche «Gerechtigkeit» — wie sie dieselbe versteht — über die anderen Eigenschaften triumphieren, stellt «Sühne und Genugtuung» für das begangene «Unrecht» der «Sünde» als das höchste Prinzip hin, aus dem sie die «verdienten» ewigen Höllenqualen ableitet. Sie rechnet

nicht mit einer dem «unendlichen» Wesen sicherlich auch sehr gemäßen Großzügigkeit, welche die Auflehnung einer so winzigen Kreatur nicht allzu tragisch nimmt, sie eher mit ewiger Verachtung und Vernichtung als mit ewiger Beachtung und Erhaltung in qualvollstem Dasein «strafen» möchte.

Die einseitige «Verherrlichung» der göttlichen Gerechtigkeit kommt innerhalb der biblischen Höllenlehre schon in dem Psalmwort zum Ausdruck: «Es wird sich der Gerechte freuen, wenn er die Strafe («Rache») der Verdammten sieht.» (Laetabitur iustus cum viderit vindictam). Derselbe Gedanke klingt fort in dem Ausspruch des mittelalterlichen Kirchenlehrers Thomas von Aquino: «Die Seeligen des Himmels werden die Strafe der Verdammten schauen, damit sie an ihrer eigenen Seligkeit um so größeres Gefallen finden»[1]. Weder würden die Seligen durch Liebe (caritas) zum «Mitleid» mit den Verworfenen bewogen, noch von Haß gegen dieselben erfüllt werden, vielmehr erhöhte «Freude» empfinden sowohl über die eigene Errettung als auch über die «Strafe» der anderen, zwar nicht «an sich» (sofern die Strafe Qualen verursache), sondern bei dem Gedanken an die siegende göttliche «Gerechtigkeit». Die eigenartige Auffassung einer solchen Seligkeit deutet in psychologischer (charakterologischer) Hinsicht auf einen bestimmten Menschentypus, der mit den indeterministisch begründeten Begriffen der «Gerechtigkeit» vorschnell die Ansprüche anderer göttlicher Eigenschaften, insbesondere der «Allgüte», verstummen macht.

Mit dieser Lehre — die schon von dem alten Kirchenschriftsteller Origenes im Namen der stoischen Idee einer schließlichen Wiederherstellung aller Dinge (apocatastasis panton) in das ursprüngliche Gleichgewicht angefochten wurde — ergeben sich Schwierigkeiten, die sogar einen eifrigen katholischen Höllen-Apologeten unserer Zeit trotz des Aufgebotes seiner dialektischen Bemühungen zu dem Bekenntnis drängen, die ewige Hölle sei ein «geradezu schauerliches Myserium». Nur das Dasein

1) Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum ut beatitudo illis magis complaceat. Vgl. *J. M. Verweyen*, Philosophie des Mittelalters, 1921, S. 244.

einer jenseitigen Strafe, nicht aber deren Ewigkeit sei Gegenstand der Vernunft. Die übrigen Bestandteile dieses Dogmas aber ständen nur durch biblisch-kirchliche Autorität fest. (In welchem Maße Fantasie und indeterministische Metaphysik auf Grund biblischer Anschauungen zu einer Art Ortskunde (Topographie) der vom Satan «regierten» Unterwelt sich zu versteigen vermögen, dies zeigt in fast abenteuerlich anmutender und doch ganz folgerichtig aus den Voraussetzungen abgeleiteter Weise das Buch eines katholischen Theologieprofessors Josef Bautz über «die Hölle, im Anschluß an die Scholastik dargestellt» (2. Aufl. 1905), worin von dieser für «Gerechte und Sünder erschütternden» Lehre gesagt wird: «Das Bewußtsein, daß die Hölle uns so nah (nämlich im Inneren der Erde gelegen), daß ihre grausigen Flammen hart unter unseren Füßen drohend lodern; daß ein näherer oder entfernterer Zusammenhang besteht zwischen dem, was wir an der Oberfläche beobachten, und dem was die entsetzliche Tiefe birgt; daß es der Hölle Schlote sind, die vor unsern Augen giftig qualmen; daß die Riesenwogen ihres ewigen Feuermeeres aus der Tiefe herauf die Erde, die uns trägt, in banger Angst erzittern machen, das alles dürfte wohl geeignet sein, jenen erschütternden Eindruck nicht wenig zu verschärfen.»

Schließlich wird die indeterministische Ausdeutung des biblischen Schuld- und Strafgedankens von denselben Einwänden getroffen, denen der teleologische Gottesbeweis sich ausgesetzt zeigte (vgl. S. 58). Das Leiden der Tiere in seinen den Menschen oft tief ans Herz greifenden Gestalten, überhaupt die Tatsache des Pathologischen («Krankhaften», «Entarteten», d. h. einer mangelnden «Anpassung» an die Lebensumstände) ist eine biologische Tatsache, welche eine moralische, den Mißbrauch des freien Willens als «Ursache» der göttlichen «Strafe» betrachtende Theorie im höchsten Grade unwahrscheinlich macht. Oder sollte im Bereiche des Menschendaseins durch Mißbrauch der Freiheit «verdiente» Strafe sein, was bei den Tieren die Folge naturhaft-notwendiger Faktoren darstellt? Womit «verschuldete» es ein treuer Hund, daß er in völliger Unwissenheit eine schädliche

Nahrung zu sich nahm und daran nach Stunden qualvollen Leidens den Tod fand? Sollte nicht diese Sprache der «unfühlenden» Natur dem nachdenklichen Menschen ein Fingerzeig sein können, um die Grenzen einer moralischen, auf den freien Willen gestützten Weltbetrachtung zu erkennen? Besteht bei unbefangener Betrachtung irgendwelche Wahrscheinlichkeit, daß der Tod des Menschen der «Sünde Sold» (wie der biblische Mythus vom Sündenfall lehrt und besonders Paulus erneut in die Erinnerung bringt), während der unter ganz ähnlichen Umständen erfolgende Tod der Tiere ein amoralisches Naturereignis darstellt? — Wenn der zum Paulinismus bekehrte Pascal — ein französischer Schriftsteller des 17. Jhrh., der auf religiösem Gebiete die Gründe der «Vernunft» von denen des «Herzens» (der Intuition) trennte — einmal in seinen «Gedanken» ausruft: «Die ganze Welt predigt den verlorenen Gott und eine gefallene Natur»; wenn er bekennt, erst bei der christlichen Lehre vom Sündenfall seien ihm die «Augen aufgegangen», so verharrt er in einem bloßen subjektiven, gefühlsmäßigen (irrationalen) Bekenntnis, ohne irgendeinen Versuch zur Hebung der gedanklichen Schwierigkeiten zu machen. Wie überhaupt das «Geheimnis» der — in ihren Folgen den Einzelmenschen sogar ohne persönliche Verschuldung treffenden — Erbsünde (deren «Unfaßbarkeit» er ausdrücklich zugesteht) es fertig bringen kann, im Umkreise dieser Probleme «sehend» zu machen, dies bleibt Pascals eigenes Geheimnis.

Es hieße den Blick vor den letzten Tiefen der Wirklichkeit, vor dem Urmysterium des Daseins verschließen, wollte man verkennen, daß auch außerhalb indeterministischer Weltbetrachtung die Frage nach dem «Sinn» und der Entstehung des «Übels» in jeder Form wiederkehrt. Nicht eine Verleugnung des Weltgeheimnisses, der eigentlichen letzten «Welträtsel» stimmt zu kritischer Geisteshaltung, wohl aber die unbefangene Prüfung, wo das Geheimnis anhebt, aus welchem Grunde es Anerkennung verdient und auf welchem Wege es eine möglichst widerspruchslose Ausdeutung erfährt.

Die Rätsel indeterministischer Weltauffassung aber beginnen bereits bei dem Begriff der «freien» Schöpfung,

dem das Merkmal innerer Notwendigkeit fehlt, durch die schon menschliches Schaffen sich als ein der «freien Wahl» entzogenes Quellwerk von dem beabsichtigten «Machwerk» unterscheidet. Die Schwierigkeiten mehren sich mit dem Begriff eines «freien» menschlichen Willensvermögens, das gemäß kirchlich-thomistischer Lehre «Ursache seiner eigenen Bewegung» (causa sui motus) und zugleich wie alles Geschaffene, durch den «ersten Beweger», durch Gott, «bewegt» sein soll (concursus divinus, praemotio divina). Der «unendlich vollkommene» Gott als Leidverhänger gerät mit seinen Eigenschaften in dialektisch unlösbare Konflikte und nötigt seinen gläubigen Verehrern das paulinische, von Augustinus mit Vorliebe wiederholte Bekenntnis ab: «O Tiefe der Weisheit und des Reichtums Gottes, wie unbegreiflich sind Deine Wege, wie unerforschlich Deine Ratschläge.» Auch der theologische Indeterminismus muß zuletzt, wie jede biblische Grundlehre, seine Zuflucht nehmen zu der Idee der «Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses». Es entsteht dabei noch der besondere Zwiespalt zwischen göttlichem Vorauswissen und menschlicher Freiheit, deren widerspruchsfreie Vereinigung die mittelalterliche Formel vergeblich versuchte: «Gott sieht das notwendige Geschehen als notwendig voraus, die freie Handlung als frei». Wie ein nicht-notwendiges, durch seine Bedingungen nicht eindeutig vorherbestimmtes Ereignis vorausgesehen werden kann, bleibt gemessen an dem menschlichen Begriff des Wissens und Voraus-Wissens ebenso unverständlich wie überhaupt der indeterministische Begriff der Freiheit, der darum ein unzulänglich begründetes «Geheimnis» bildet und einer anderen Ausdeutung menschlicher «Freiheit» weichen muß.

Drittes Kapitel

Die Unfreiheit des Willens und ihre Begründung

Die Gründe, durch die der Determinismus seine eigene Denkweise zu rechtfertigen unternimmt, bestehen negativ in der Anfechtung der indeterministischen Argumente, in dem Nachweis, daß diese zum wenigsten der zwingenden Kraft entbehren und darum einem veränderten Weltbilde Raum gönnen müssen; positiv gipfeln sie in einem einzigen, aber schwerwiegenden und vieles umspannenden Worte: Kausalität («Ursächlicher» Zusammenhang alles Geschehens). Der geistige Kampf bei der philosophischen Richtungen ist wesentlich ein Streit um das Recht und die Bedeutung des kausalen Denkens.

Die übliche Redewendung: «Jede Wirkung hat ihre Ursache» ist dem Wortlaute nach eine «Selbstverständlichkeit», ein analytisches Urteil. Sie begeht eine gerade im Hinblick auf das Willensproblem bedeutsame Erschleichung. Denn gerade dies bildet die umstrittene Frage, ob jedes Ereignis, vor allem jeder Willensakt, als «Wirkung» angesehen werden darf und muß, oder ob es nicht vielmehr ursprüngliche Setzungen, «unbedingte» Vorgänge geben kann. Ebenso analytisch ist der entsprechende weitere Satz, gemäß welchem «jede Ursache ihre Wirkung hat». Synthetisch dagegen, über den bloßen Inhalt des Subjektbegriffes hinausweisend ist die Formulierung: jedes, in einem bestimmten Zeitpunkte anhebende Geschehen hat seine zureichenden Bedingungen in einem andern, ihm unmittelbar vorausgehenden Geschehen. Das darin ausgedrückte Kausalprinzip entsteht durch Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde, der innerhalb des Denkens seinen Bereich hat, auf die

reale Wirklichkeit. Es ist darum auch seinerseits ein Axiom, ein ursprünglicher, eines Beweises weder fähiger noch bedürftiger Satz und zum wenigsten in dem Sinne denknotwendig, daß ohne seine Anerkennung die geistige Bearbeitung unserer raum-zeitlichen Welt unmöglich ist. Zugleich aber besitzt er einen empirischen und darum hypothetischen Charakter, insofern nur die Erfahrung die Bestätigung liefert, daß die Wirklichkeit sich jener Denkform fügt. Die Erwartung dieser Bestätigung bildet eine «selbstverständliche» Annahme, eine Grundforderung («Postulat»), das heuristische Prinzip jeder Wissenschaft. Kausalanalyse heißen wir die neben der bloßen Beschreibung von dem Erkenntnisstreben gesuchte Antwort auf die Warumfrage, deren Unruhe das regsame Kind wie den entwickelten Menschengeist erfüllt.

Aus dem allgemeinen Kausalprinzip ergibt sich unmittelbar der weitere Satz, daß gleiche Bedingungen gleiche Folgen nach sich ziehen («gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen»). Die Gleichheit bedeutet dabei keine völlige Identität, sondern lediglich die Gleichheit gewisser funktioneller Beziehungen, die durch Abstraktion von den qualitativen und quantitativen Verschiedenheiten, durch Aufdeckung gemeinsamer Grundfaktoren gewonnen wird. Ein anschauliches Beispiel bieten die Fallgesetze. Obwohl kein «Fall» völlig dem andern gleicht, erkennen wir doch in jedem Einzelfalle des Fallens das allgemeine Fallgesetz als Naturgesetz wieder, mag ein Streichholz zur Erde fallen oder mag es sich handeln um das beständige Fallen der Himmelskörper gegeneinander.

Hinzu kommt zu dem Kausalprinzip und der aus ihm abgeleiteten Folgerung die weitere Annahme, (Hypothese) daß in dem nicht beobachteten Teile der gegenwärtigen wie zukünftigen Wirklichkeit «gleiche» oder ähnliche Bedingungen gegeben sind.

Auf diesen drei Voraussetzungen beruht alle Induktion, alles Schließen vom Besonderen auf das Allgemeine, alles Forschen nach Naturgesetzen. Diese stellen als Kausal*gesetze* eine Anwendung des allgemeinen Kausal*prinzips* auf einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit dar, drücken einen konstanten sukzessiven Zusammenhang zwischen Naturereignissen, ihre immer und über-

all gleiche Aufeinanderfolge aus[1]. Je nach der Eigenart der Vorgänge gibt es eine Vielheit von Gesetzen, organische und unorganische, physische und psychische, Gesetze der Natur und Geschichte. Gegenüber der Idee der Gesetzmäßigkeit ist die Zahl der Fälle, auf die es Anwendung findet, völlig gleichgültig. Ein einmaliges Geschehen wäre, sofern es nicht ursachlos auftauchte, als Sonderfall eines Gesetzes — als ein singularitandum — deutbar, wenngleich es menschlicher Einsicht versagt bleiben mag, etwa die Einmaligkeiten der Geschichte in ihrer Notwendigkeit auf Grund bestimmter Bedingungen ebenso zu erfassen wie die günstigsten Falles sogar experimentell wiederholbaren Geschehnisse der äußeren Natur. Bei hinreichender Übersicht über die in Frage kommenden Bedingungen wird auch der Historiker den Eindruck gewinnen, daß es «so kommen mußte». In andern Fällen weniger fortgeschrittener Kausalanalyse wird er sich bescheiden müssen, festzustellen, daß etwas «so kam». Solange er aber überhaupt an der Begreifbarkeit der geschichtlichen Welt festhält, widerstrebt er dem Gedanken, daß in einem bestimmten Zeitpunkte unter den gegebenen Bedingungen ebensogut ein anderes Ereignis hätte eintreten können.

Der Schein fehlender Gesetzmäßigkeit und Ursachlosigkeit entsteht um so leichter, je größer die Mannigfaltigkeit von Reaktionen auf dieselben Reize ist. Die «Reizbarkeit» ist eine allgemeine Eigenschaft der lebendigen Substanz. Mit steigender Kompliziertheit des Organismus nimmt ein gewisses «Mißverhältnis», die Disproportionalität zwischen Reiz und Reaktion und demnach auch die Unberechenbarkeit des Geschehens zu. Das hängt zusammen mit der fortgesetzten inneren Umbildung («Entwicklung») alles Lebendigen, sodaß derselbe oder ein ähnlicher Reiz im nächsten Augenblick bereits auf einen veränderten Bedingungskomplex wirkt. Organismen sind keine bloßen «Durchgangspunkte» für äußere Einwirkungen, sondern ein lebendiges System von Kräften, die der konkreten Vorausberechnung spotten oder ihr doch die größten Schwierigkeiten entgegen-

1) *J. M. Verweyen*, Naturphilosophie, 2. A. 1919.

stellen. Dies gilt in ganz besonderer Weise von dem menschlichen Organismus, dessen geistige Lebensäußerungen darum vor allem den Schein völliger Ursachlosigkeit erwecken konnten. Auf dieselbe Vorstellung A folgt bald eine andere B, C oder D. Bei Gleichheit der äußeren Reizlage ist eine völlige Verschiedenheit der Willensakte möglich. Solche Mannigfaltigkeit schließt aber nicht aus, daß in einem bestimmten Augenblick nur ein ganz bestimmter Vorgang als Produkt sämtlicher äußerer («exogener») und innerer («endogener») Faktoren möglich ist. Ursprüngliche Anlage («Charakter») und Umwelt («Milieu») bestimmen die Gesamtheit der Lebensäußerungen eines Organismus von seiner frühesten Entstehung bis zu seiner Auflösung.

Determinismus bedeutet von hier aus gesehen nichts anderes, als die folgerichtige Anwendung des Kausalprinzips auf das Gebiet der Willensvorgänge. Er verwirft die indeterministisch-scholastische Unterscheidung «notwendiger» und «freier» Ursachen. Auch der Indeterminismus ist seinerseits in vielen seiner Vertreter nicht geneigt, Kausalität und Freiheit als unüberwindliche Gegensätze gegenüberzustellen. Er bezeichnet es mit Vorliebe als eine deterministische Entstellung seiner Lehre, als sei das von ihm verteidigte freie Wollen ein «ursachloses» Geschehen. Die im Willen liegende geistige Kraft der «Motive» sei die causa suffuciens (die bewirkende Ursache) der «freien Selbstbestimmung» (Huber). Das Kausalprinzip verlange «für jede Wirkung eine Ursache, nicht aber für jede Ursache eine Wirkung in dem Sinne, daß die Wirkung eintreten müsse, wenn die Ursache gegeben.» Die Ursache könne als «reales Wesen existieren, mit der Kraft ausgerüstet zu wirken,» müsse aber nicht notwendig wirken, «selbst wenn alle Bedingungen zu wirken gegeben sind. Eine solche Ursache wäre eine freie Ursache» (Gutberlet).

Aber diese Unterscheidung vermag der Determinist nicht anzuerkennen. Denn eine Ursache, die unter denselben in einem bestimmten Augenblick (hic et nunc, «hier und jetzt») gegebenen Bedingungen verschiedene «Wirkungen» hervorbringen «könnte», tatsächlich aber gerade diese eine hervorbringt, erweist sich dadurch als

zureichende und zugleich notwendige «Ursache» eben dieser eintretenden «Wirkung». Wäre sie gleichzeitig (wie es nach indeterministischer Auffassung für das Wollen bzw. das «Willensvermögen» zutreffen soll) die zureichende «Ursache» anderer, entgegengesetzter Wirkungen, so bliebe es für eine rückwärts gerichtete kausale Betrachtung gänzlich unverständlich, warum gerade die eine und nicht die andere Wirkung aufträte. Unsere Warum-Frage bliebe in solchem Falle ungelöst, und zwar grundsätzlich, nicht etwa wegen der zu großen Kompliziertheit des Geschehens. (Es «stände» dann buchstäblich unser Verstand «still».) Der Indeterminist kann diese Warum-Frage nur mit dem Hinweis auf das Wollen selbst beantworten und muß also hier in doppeltem Sinne zu der Formel seine Zuflucht nehmen: stat pro ratione voluntas. Statt zu «erklären», dekretiert er den «freien Willen» als eine nicht weiter erklärliche letzte Tatsache. Ein «sic volo», eine letzte nicht weiter begründete (irrationale) Willensentscheidung stützt folglich das ganze Gebäude seiner Willensfreiheit. Ein persönlicher (subjektiver) Faktor, ein «Glaubens»-faktor schleicht sich an diesem Punkte in das System des Indeterminismus ein und stellt die ganze Angelegenheit jenseits rationaler Erwägung. Solche Entscheidung mag als «persönliche Überzeugung» in Ehren bleiben. Aber aus dem Umkreise vernünftigen Denkens schaltet sie aus. Sie flüchtet zu der Unterscheidung notwendiger und freier Ursachen, um auch ihrerseits der Kausalität ihren Tribut zu zollen. Dadurch fordert sie den ganzen Widerspruch eines folgerichtigen («gesunden») Denkens heraus. Auf solches Kunststück verstiegener Dialektik verzichten andere Vertreter des Indeterminismus, die das freie Wollen mit Lotze als ein «ursachloses» Geschehen und demgemäß als unbegreifbar, als ein «Geheimnis» bezeichnen. La liberté c'est un mystère, verkündete der französische Metaphysiker Malebranche zum ersten Male mit voller Offenheit. Daß es sich bei dem Bekenntnis zu diesem Geheimnis um einen «vernünftigen» Glauben, um eine wohlbegründete Mutmaßung handelt, vermag der Determinismus auf Grund der von ihm angeführten Argumente nicht einzuräumen.

Dies Eine muß er bei eigener Besonnenheit zugestehen,

daß kein bestimmtes, etwa experimentell nachweisbares psychisches Gesetz aufzeigbar ist, das den Einschlag eines freien Wollens in den Zusammenhang des seelischen Geschehens ausschlösse. Nur auf das allgemeine, im ganzen übrigen Reiche der Natur, der anorganischen wie organischen, aufs beste bewährte Postulat der geschlossenen Naturkausalität kann er sich berufen. Mit dem ganzen Schwergewicht einer so einzigartigen Induktion belastet er den Indeterministen und stellt ihn immer wieder unter den Eindruck der Frage: Sollte das freie Wollen des Menschen das einzige ursachlose Geschehen in dem weiten All sein? Die Gestirne ziehen ihre Bahn nach unverrückbaren Gesetzen. Die Bildung des Sandes am Ufer des Meeres gehorcht physikalischer, geophysischer Notwendigkeit. Die Bewegung des Windes (der scheinbar das Symbol aller Willkür ist und «weht, wohin er will»), der Feuchtigkeitsgehalt der Luft und seine Niederschläge in Gestalt von Regen, Nebel oder Schnee ist der Willkür entzogen. Die Funktionen im pflanzlichen und tierischen Organismus erweisen sich fortschreitender Forschung immer mehr als ein festgefügtes System kausal verbundener Vorgänge. Im Menschen selbst, seinem leiblichen wie seelischen Dasein, findet die Wissenschaft in wachsendem Maße das Walten von Gesetzmäßigkeiten. In dem Kommen und Gehen der Vorstellungen, in der Bewegung der Gedanken, in dem Wogen der Gefühle entdeckte die neuzeitliche Psychologie bis dahin unbekannte Gesetze. Ein Gebiet nach dem andern wurde von dem kausalen Gedanken erobert. Schon wagte sich das Experiment auch an die Analyse der Willensvorgänge. Es verzeichnete die Statistik verblüffende Regelmäßigkeiten in den scheinbar regellosen, willkürlichen Handlungen des Menschen. Sollte das Wollen als die einzige unwiderstehliche Burg dem Kausaltrieb widerstehen und standzuhalten vermögen? Dies annehmen hieße einer Mutmaßung huldigen, die angesichts jener erdrückenden Induktion im höchsten Grade unwahrscheinlich und daher wissenschaftlich nicht in Betracht zu ziehen ist; einer Mutmaßung, die durch die Daten der Statistik zwar keine zwingende Widerlegung, aber noch weniger eine direkte Unterstützung erfährt. Es enthüllt sich also

(wenn man es so nennen will) der Glaube an die Wissenschaft, an die Formen unseres im ganzen Betriebe der raumzeitlichen Wirklichkeit erfolgreichen Erkennens als die letzte wohlbegründete, aber auch ihrerseits nicht absolut «zwingend» beweisbare Grundlage der deterministischen Willenslehre[1].

Der gemäß dem Wechsel der allgemeinen Kulturlage in immer neuer Form auftauchende Streit zwischen diesen Parteien legt die Vermutung nahe, daß sich hier, ganz unabhängig von der an sich (objektiv) richtigen Lösung des Problems, geistige Motive geltend machen, die beide im geistigen Leben wirksam und daher relativ d. h. in Beziehung auf bestimmte «Gesichtspunkte» berechtigt sind.

Zugrunde liegt dem Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus zunächst eine Verschiedenheit der methodischen Einstellung, gleichsam des geistigen Blickpunktes. Alle unsere Erlebnisse, alle Bewußtseinsvorgänge können Gegenstand einer unmittelbaren, inneren Wahrnehmung sein. Als solche haben sie den Charakter des «Ursprünglichen» oder Spontanen, solange wir nicht auf ihre Entstehungsbedingungen (Ursachen) achten. Bei solcher unmittelbaren Ausstrahlung seelischer Energien fühlen wir uns naturgemäß «frei», als unbehindert durch irgendetwas unserem Wesen Fremdes. Ganz besonders gilt dies von den Vorgängen des Wollens, deren Zugehörigkeit zu unserm Ich als dem tätigen Subjekt wir am stärksten verspüren. Ganz anders bei reflexiver, nachdenklicher Einstellung auf dieselben Vorgänge, die, dadurch zu Objekten geworden, nur mit Hilfe des Kausalprinzips genetisch begriffen werden können. So gesehen, würde die *Subjekt- oder Objekteinstellung* darüber entscheiden, ob wir unser Wollen als frei oder unfrei, unbedingt oder bedingt betrachten.

Mannigfache Gründe können über die Wahl eines dieser Standorte entscheiden (Psychologie der «Standpunkte»). Trotzige, eigensinnige und eigenwillige, stolze und «selbstherrliche» (prometheische) Naturen — Fichte bietet ein lehrreiches Beispiel — werden einer Bindung ihres

1) *J. M. Verweyen*, Philosophie des Möglichen, 1913, wo auch die Bedeutung der Statistik für die Frage der Willensfreiheit ausführlichere Erörterung findet.

Wollens widerstreben und dem Gedanken seiner kausalen Bedingtheit nicht gern Raum gönnen. Andere die unter ererbter Last wie Oswald Alving in Ibsens «Gespenster» seufzen und aus eigener Erfahrung oder gelehrter Beschäftigung mit Psychopathologie um die Fesseln und Hemmnisse des Wollens, um seelisch-leibliche «Testamente der Vergangenheit» wissen, sind begreiflicherweise mehr auf eine kausale Einstellung, gleichsam eine «rückwärtige» (atergo-) Betrachtung gerichtet, die überhaupt durch wissenschaftliche, insbesondere naturwissenschaftliche Geistesart und grüblerischen Sinne begünstigt wird.

Ethische Momente können noch verstärkend zu solchen psychologischen hinzutreten. Wer ein starkes und leidenschaftliches Verlangen nach Erfüllung der ethischen Normen, ein lebendiges Interesse an der «sittlichen Ordnung» besitzt, wird die Selbstbestimmung des Willens ebenso betonen wie der religiöse Mensch, der durch die Überlieferung seines Glaubens oder die ausgesprochene Lehre seiner Kirche in die gleiche Richtung gewiesen wird.

Subjekt- und Objektbetrachtung decken sich aber nicht ohne weiteres mit Indeterminismus und Determinismus, sind vielmehr an sich mit jedem dieser Gegensätze vereinbar. Trotz prinzipieller Richtungsverschiedenheit können Indeterministen und Deterministen in ihrem praktischen Verhalten gewisse Übereinstimmungen aufweisen. Eine glückliche Inkonsequenz verhindert es vielfach, daß Prinzipien sich in allzu großer Schärfe und Einseitigkeit auswirken. Der Mensch ist oft besser als seine Theorie. Der grundsätzliche Indeterminismus kann sich äußern in schroffer Härte, die vorschnell den freien Willen für schuldig erklärt, aber er ist auch vereinbar mit dem Worte erbarmender Heilandsliebe: miserior super turbam (mich erbarmet des Volkes); nesciunt quid faciunt (sie wissen nicht was sie tun). Strenge im Festhalten an seinem Prinzip, kann er doch von großer Vorsicht bei dessen Anwendung sein und Rückerts Weisheit des Brahmanen eingedenk bleiben: «Was soll ein Vater tun, wenn ihm ein Sohn mißraten? Der Täter bleibt ihm lieb, so leid ihm sind die Taten.» Sogar innerhalb der strengindeterministischen christlichen Gedankenwelt be-

hält sich Gott das Richteramt vor, gemäß der Mahnung: «Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!»

Neben der Verschiedenheit von Subjekt- und Objekteinstellung erscheinen, methodisch betrachtet, in den Gegensätzen des Determinismus und Indeterminismus zwei entgegengesetzte Grundideen wirksam: *die Idee des Nicht-anders und die Idee des Auch-anders. Beide haben ihre Bedeutung.* Die Idee des Nicht-anders gründet in dem Blick für das Notwendige. Sie fordert konkrete Kausalanalyse und bildet dadurch die theoretische Voraussetzung zu sachlicher und zweckmäßiger Reaktion gegenüber Individuen und Gruppen, zugleich ein Motiv zu gütigem Verstehen, zur Nachsicht und Geduld,welche die Taten eines Menschen aus den konkreten Umständen seines Lebens zu begreifen sucht.

Die Idee des Auch-anders dagegen darf sich auf die Erfahrungstatsache berufen, daß es neben straffer Gesetzmäßigkeit veränderliche (variable) Bedingungskomplexe gibt. Sie bildet in praktischer Hinsicht ein Motiv zur Selbstbescheidung. Keiner vermag mit Sicherheit anzugeben, wessen er im negativen Sinne unter geeigneten, gerade seiner Wesensart gefährlichen Bedingungen «fähig» wäre. Nur das Pharisäertum der Unversuchten verschließt sich dem Worte aus Kleists Penthesilea: «Sie sank, weil sie zu stolz und kräftig blühte. Die abgestorbene Eiche steht im Sturm, doch die gesunde stürzt er schmetternd nieder, weil er in ihre Krone greifen kann.»

Zugleich aber bietet die Idee des Auch-anders starke Antriebe zur Selbsterhöhung, zur Entfaltung aller Kräfte. Sie widerstrebt der Formel der Trägen und Zaghaften, der Hypochonder und Neurastheniker: «Das kann ich nicht.» Sie hält es mit dem Imperativ: «Setze künftigen Möglichkeiten keine Grenzen!» Verbindet mit ihm höchstes Welt- und Selbstvertrauen.

Der relative Vernunftgehalt jener beiden Grundideen kehrt sich in sein Gegenteil durch gewisse Überspannungen der in ihnen ausgedrückten methodischen Einstellungen. Die Idee des Nicht-anders entartet zu Fatalismus und rohem Empirismus, wenn sie sich auf das psychologische Streben beschränkt, alles zu verstehen, darüber die normative Beurteilung aus dem Auge ver-

liert und schlaffe Triebhaftigkeit fördert. Die Tat kausal begreifen heißt nicht, sie normativ billigen. Alles «verstehen» bedeutet nicht alles verteidigen, es als «richtig» anerkennen und — in diesem Sinne — «verzeihen». Mit dem Vorzug, einer stürmischen Unbesonnenheit entgegenzuwirken, verbindet die kausale Einstellung den möglichen Nachteil, durch Grübelei die Instinktsicherheit zu töten.

Die Idee des Auch-anders entartet zu starrem Dogmatismus, wenn sie infolge eines unkonkreten Denkens die gegebenen Gebundenheiten des Willens unbeachtet läßt und durch rigorose Normierung das individuelle Leben vergewaltigt. Sie äußert sich dann leicht in Lieblosigkeit und fanatischem Aburteilen, sucht durch Strafe «Vergeltung» zu üben, während eine versöhnlich gesinntere Geistesart zur Nachsicht bereit ist und die Art der Reaktion (Strafe) durch das Maß geforderter Zweckmäßigkeit bestimmt sein läßt.

Die angedeuteten Überspannungen stehen in engem psychologischen Zusammenhang mit dem allgemeinen Charakter eines Zeitalters, dem sogenannten Zeitgeist. Es wird immer eine denkwürdige Tatsache der Kulturgeschichte bleiben, daß im Mittelalter aller religiösen Predigt der Liebe zum Trotz eine Strafjustiz von ausgesuchter Grausamkeit herrschte, die das Maß einer durch soziale Zweckgedanken als notwendig gerechtfertigten Bestrafung um vieles überschritt. Dabei bot die Lehre von dem freien Willen im Sinne des Indeterminismus einen geeigneten Anhaltspunkt, um namentlich Abweichungen von dem überlieferten kirchlichen Kanon als eine in freier Willensentschließung gründende Schuld zu betrachten. Schon nach einem alttestamentlichen Ausspruch erscheint der Irrtum als «Sohn der Sünde», folglich als eine Tat des «freien Willens» (vgl. S. 17).

In starkem Gegensatz zu solcher mittelalterlichen Betrachtungsweise steht die namentlich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts anhebende naturwissenschaftlich und soziologisch gerichtete Denkweise, die insbesondere den Verbrecher als sozialpathologische Erscheinung am Organismus der menschlichen Gesellschaft zu begreifen sucht. Dabei war sowohl die Lehre vom «geborenen Ver-

brecher» als auch die Theorie vom «angeborenen Charakter» in Verbindung mit dem allgemeinen naturwissenschaftlichen Geiste und seiner Neigung, alles Geschehen, das normwidrige ebenso wie das normale, mit gleicher von Wertung freier (wertindifferenter) Objektivität als etwas Tatsächliches hinzunehmen, in hohem Grade geeignet, die Idee des Nicht-anders im Bewußtsein der Zeit vorherrschen und die Rechte der Idee des Auch-anders unerfüllt zu lassen. (Solche Einwirkungen des naturwissenschaftlichen Zeitgeistes lassen sich deutlich auch in der Literatur, der deutschen wie französischen, der letzten Jahrzehnte verfolgen).

Anderseits milderte sich vielfach unter dem Einfluß dieses deterministischen Zeitgeistes eine alte indeterministisch zugespitzte Denkart. Davon zeugen die weitgehenden Zugeständnisse, die man heute innerhalb der katholischen Theologie bei grundsätzlichem Festhalten an dem Indeterminismus den «Hemmnissen der Willensfreiheit» einräumt. Ein Hauptvertreter der heutigen Scholastik bekannte, daß er unter dem Einfluß der modernen soziologischen Schule nicht mehr wie in jungen Jahren harte Verurteilung üben, sondern inniges Mitleid auch mit dem «schwersten Verbrecher» hege. (Gutberlet.) So bietet sich der Kunst der Synthese die bedeutsame Aufgabe dar, jene beiden Grundideen vor Überspannungen zu bewahren und zu ihrem beiderseitigen Rechte innerhalb des ganzen Bereiches unseres Daseins zu verhelfen[1]. Die Hinneigung zu dem einen oder andern dieser beiden Extreme deutet auf einen verschiedenartigen Aufbau im inneren Wesen der Menschen. So gesehen, wird der philosophische Streit um die «Freiheit des Willens» schließlich zu einer Angelegenheit der charakterologischen Struktur, zu einer seelisch-leiblichen «Verfassungsfrage».

Unter solchem Gesichtswinkel heben sich aktiv und passiv, ideell und empirisch, normativ und psychologisch geistig und ungeistig gerichtete Typen voneinander ab. Sie unterscheiden sich, wenn der Ausdruck erlaubt ist,

1) *J. M. Verweyen*, Der Edelmensch und seine Werte, 2. Aufl. 1921. (Kapitel: Die Kunst der Synthese).

wie Triebwesen und Treibwesen; diese erfüllt von der Idee des Auch-anders, jene geleitet von der Idee des Nicht-anders. Nun aber lebt alle Kultur (ebenso wie die Zivilisation) als Umformung und Veredelung der Natur von der Voraussetzung des Auch-anders. *Darum gehören Kultur und Freiheit* (schon in dem hier gemeinten engeren Sinne) *innerlich zusammen.* Auf die Idee des Auch-anders verzichten, hieße das menschliche Leben auf die gegebene Naturlage festlegen, es seiner Schwungkraft und Antriebe zur Steigerung berauben.

Recht verstanden lassen sich beide Ideen widerspruchslos miteinander vereinigen. Man braucht den Rahmen einer folgerichtig durchgeführten kausalen Betrachtungsweise nicht zu sprengen, um Raum zu gewinnen für eine Umformung des Gegebenen gemäß einem Aufgegebenen, der idealen Forderung. Das notwendige So-sein (auf Grund vorangegangener Bedingungen) schließt nicht die Möglichkeit eines Anders-Werdens durch menschliche Willenstätigkeit aus. Erfahrung, objektive Kultur und Zivilisation, bezeugt, daß es neben starren, unbeeinflußbaren Naturgegebenheiten veränderliche (variable) Bedingungskomplexe als Teilsysteme innerhalb der gesamten Wirklichkeit gibt. Und eben solche Teilsysteme rufen den Menschen zur Tat auf. Diese aber strömt aus der Unmittelbarkeit in dem dargelegten Sinne der Subjekteinstellung, die den Blick für das Mögliche, die Aufwärtsentwicklung des Menschengeschlechtes offenhält und die auf das Gegebene wie Unveränderliche gerichtete Objekteinstellung ergänzt.

Die Lösung des Problems der Willensfreiheit kann folglich nur in einer Formel gefunden werden, welche die relativ berechtigten Momente, den Wahrheitsgehalt jener beiden Grundideen des Nicht-anders und Auch-anders, in höherer Einheit vereinigt und *aktivistischer* (progressivistischer oder evolutionistischer) *Determinismus* lauten mag. Nach diesem «gibt es» keine «Freiheit» in dem indeterministisch-genetischen Sinne (als könne unter sonst gleichen Voraussetzungen an Stelle des auftretenden Willensaktes ebenso gut sein direktes Gegenteil kraft der «Selbstentscheidung» auftreten), dagegen wohl eine Freiheit in dem strukturellen Sinne einer tatsächlichen, unter

gewissen Bedingungen auftretenden «Selbständigkeit» gewisser innerer Funktionen von fremden, äußeren Einflüssen, im Sinne einer bestimmten Über- und Unterordnung (Hierarchie) der seelischen Vorgänge und des damit verbundenen Wertbewußtseins eines steigenden («höheren») Lebens. Anders ausgedrückt: es gibt einen *dynamisch-genetischen Freiheitsbegriff*, der die entstehenden Willensakte unabhängig denkt von notwendigen Bedingungen, und einem *statischen Freiheitsbegriff*, der sich lediglich auf den, wie immer entstandenen, wertbetonten Zustand der Unabhängigkeit des Willens von äußeren oder inneren, ihm fremden Einflüssen bezieht. Beide Formen der Freiheit wurden, wie die Geschichte dieses Problems zeigt, nur selten (wenn überhaupt bisher jemals mit hinreichender Schärfe) unterschieden. Jene Über- und Unterordnung der Triebe und inneren Funktionen überhaupt erscheint auf dem Boden unserer Weltbetrachtung als der eigentliche «Kern» der Freiheit im Sinne eines als «lebensfördernd» erlebten «Gleichgewichts»-Zustandes, auf dessen Bestehen schließlich alle «Gesundheit» beruht. Bei kritischer Geisteshaltung verschiebt sich schließlich das Gefühl einer Wertüberlegenheit aus dem Bereiche des Tuns in das des Seins. Die Einsicht, daß ein bestimmtes Handeln aus dem Sein, dem seelisch-leiblichen Wesensaufbau, mit Notwendigkeit folgt — im letzten Grunde ohne «Verdienst» und ohne «Schuld» indeterministischer Nebenbedeutung —, diese Einsicht widerstreitet nicht der Anerkennung eines verschiedenen Ranges, weder hinsichtlich des Tuns noch vollends des Seins. Die gesamte Werthaltung des Bewußtseins, die Beurteilung und Verurteilung, nimmt alsdann mit der veränderten theoretischen Grundlage auch eine von der indeterministischen verschiedene Form, gleichsam eine veränderte Tönung an. Es erscheint gleichsam als *das Ethos des Arztes in kosmischer Ausweitung*, des Arztes, der die organischen Erscheinungen zu verstehen trachtet, auch seinerseits Gesundheit und Krankheit verschieden wertet, aber gleichwohl auf die Gebärde des indeterministischen «Moralisten» verzichtet.

Eine religiöse Ausprägung solchen Ethos ist denkbar, welche alle Willensäußerungen des Menschen als not-

wendigen Ausdruck des ewigen göttlichen Urwesens begreift und schließlich als unabänderlich entgegennimmt. Irgendwie kommt der Gedanke der «Vorherstimmung» in jeder, der indeterministischen wie deterministischen Weltauffassung zum Durchbruch. Warum der eine ein «auserkorener» Liebling des Schicksals ist und sich besonderer «Gunst» des Lebens, oder, theistisch gesprochen, der Gottheit erfreut, als eine «begnadete» Schöpfernatur geboren wird, und der andere als Krüppel und Schwachkopf auf diesem Planeten erscheint, bleibt günstigen Falles in seinen unmittelbaren Bedingungen erforschbar, in seinen letzten Gründen d. h. als Tatsache überhaupt betrachtet dagegen gänzlich «irrational», verstandesmäßig unlösbar, das undurchdringliche «Geheimnis» der — Prädestination.

Viertes Kapitel

Gnade und Freiheit

Wahlfreiheit schließt zunächst noch kein Werturteil über das im Konfliktfalle siegreiche Wollen ein. Sie verharrt im Bereiche seelischer Tatsächlichkeit. Einer höheren Formschicht des Bewußtseins dagegen gehört die «sittliche» Freiheit an, die ihrem Wesen nach im Zeichen bestimmter Werthaltung steht. Sie gründet in der Übereinstimmung des Wollens mit einem «Sollen». Sie besteht nicht nur in der Unabhängigkeit vom Zufall der Reizlage, von den Begierden des Augenblickes, sondern zugleich von solchen dauernden Motiven, welche der (emotionalen) Selbstbesinnung als Leidenschaften erscheinen.

Schon das Wort Leidenschaft deutet auf Passivität und Unfreiheit, trotz der in diesen psychischen Gebilden enthaltenen aktiven Elemente des Wollens. Der scheinbare Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung eines empirischen und idealen, gegebenen und aufgegebenen Selbst sowie einer entsprechenden Doppelheit des Wollens. Das ideale Selbst in seiner dreifachen Gestalt als logisches, ethisches und ästhetisches Gewissen, ist das Subjekt eines höheren Wollens, das als Sollen einem niederen gegenübertritt. Sofern nun Daueraffekte, «herrschende» Begierden sich in uns festsetzen, gerät das höhere Bewußtsein in einen Zustand des Leidens, und läßt die in dieser Form wirksamen Leidenschaften als minder«wertig», als ethisch verwerflich erscheinen.

Aber nicht immer bedeuten Daueraffekte eine Hemmung des idealen Selbst, wie die leidenschaftliche Begeisterung eines Menschen für das Gute, sein Enthusiasmus für das Schöne sofort erkennen lassen. Nach einem alten platonischen Bilde gleichen sie feurigen Rossen, die

bei rechter Lenkung aufwärts tragen. Zwischen den beiden Extremen völliger Unterdrückung und formloser Entfesselung der Leidenschaften liegt die Aufgabe ihrer zielbewußten, idealen Gestaltung. Es gilt, die bunte Vielheit aller Strebungen in eine «sittliche Ordnung» einzufügen, gleichwie die zunächst assoziativ, mehr oder weniger chaotisch verknüpften Vorstellungen sich unter dem Einfluß der logischen Normen in einen inneren Kosmos geordneter Gedanken umbilden und ästhetische Normen aus dem Gegebenen eine neue Wirklichkeit des Schönen hervorzaubern. Dies alles sind nur verschiedene Seiten der einen Grundforderung, daß ein höherer Mensch der Sehnsucht in uns den naturhaften überwinde und aus dem Stadium bloßer Individualität, bloßer Besonderheit oder gar Absonderlichkeit, zu der höheren Daseinsstufe der Persönlichkeit aufsteige. Indem wir der inneren und äußeren Natur, als dem Inbegriff des ohne unser Zutun Vorgefundenen, durch die Entfaltung «normativer» Kräfte die Kultur als eine neue Wirklichkeit gegenüberstellen, indem wir an dem naturgegebenen Sein ein geistiges Sollen auswirken, erleben wir ein Gefühl der Selbsttätigkeit und Selbständigkeit des Ichs gegenüber allem Nicht-Ich. Solche Selbstmächtigkeit und Selbst-Bestimmung ist es, die wir *sittliche Freiheit* heißen. Sie ist mithin aller Fremd-Bestimmung entgegengesetzt, aller Abhängigkeit des idealen Selbst von irgendwelchem Äußeren, sofern wir dieses nicht in ein auf geistige Normen bezogenes Inneres verwandeln und dadurch seiner Herr werden.

Sittliche Freiheit begegnet in der Sprache der Religion unter dem Namen der Erlösung als der Befreiung von dem Bösen, der Sünde, der Welt, dem Fleische, oder wie es sonst lauten mag. Darauf deuten die den christlichen Urkunden eigentümlichen Wendungen, wie diese: «Die Wahrheit wird euch freimachen», «Wo der Geist Gottes, da ist Freiheit.» In denselben Zusammenhang gehört jene berühmte Stelle des Römerbriefes, in dem Paulus klagt über dem Zwiespalt zwischen dem Wollen und dem Vollziehen: «Ich habe Freude am Gesetze Gottes dem inneren Menschen nach; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes

widerstreitet und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn.» Siegesgewiß ruft der von Natur zwiespältige, innerlich unfreie, aber unter dem Einfluß Christi und seiner Gnade Gekräftigte und Befreite dann aus: «Ich vermag alles in dem, der mich stärkt.» (Phil. 4, 13). «Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin» (1. Kor. 15). Aus solchem paulinischen Geiste heraus spricht Luther von der Gebundenheit des natürlichen, der Freiheit des erlösten Menschen und stimmt ein in den Preis der «herrlichen Freiheit» der Kinder Gottes: «Ein Christenmensch ist eine freier Herr über alle Dinge und niemand untertan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.»

Der christliche Erlösungsgedanke hängt eng zusammen mit der Idee der Erbsünde. Im Einklange mit den zuletzt auf alte babylonische Mythen zurückgehenden Sagen der meisten Völker von einem goldenen Zeitalter ruht dieses Dogma auf der Annahme, es habe bereits im Beginn der Geschichte ein vollendetes Menschentum bestanden. Mit herrlichen Gaben des Erkennens und Wollens ausgestattet, genossen die ersten Menschen in harmonischer Entfaltung ihrer Kräfte die Freuden des Paradieses. Krankheit, Schwere und Not waren ihnen fremd. Selbst den Tod sollten sie nicht schauen. Seit ihrem Sündenfalle aber ist die Harmonie der menschlichen Natur gestört. Nunmehr sind «Sinn und Gedanken des menschlichen Herzens zum Bösen geneigt von Jugend auf», wie es im ersten Buche Moses (8, 21) heißt. Dahin ist nun gemäß biblischer Überlieferung die alte «volle Gesundheit», das ganze Menschengeschlecht von einer unheilbaren Krankheit ergriffen. Zwar blieben ihm die alten, natürlichen Gaben des Geistes, aber nur in geschwächter, «verwundeter» Form. So bildet die sittliche Freiheit nach paulinischer Lehre im «Zustande der gefallenen Natur» (in statu naturae lapsae, sagt man in katholischer Theologensprache) ohne transzendente Gnadenhilfe des Erlösers ein unerreichbares Ziel. Außerhalb christlicher Dogmatik trägt ein Denker wie Kant der Erbsündenlehre

Rechnung, wenn er von einem «radikal Bösen» in der menschlichen Natur spricht und darunter einen «angeborenen Hang zur Trägheit» versteht. Vollends Schopenhauer anerkennt einen hohen Wahrheitsgehalt in dem Dogma der Erbsünde und findet darin eine weitere Stütze seines anthropologischen Pessimismus.

Was die Religionen mit Hilfe überirdischer Kraft zu erreichen streben, das erhofft eine moderne Theorie von des Menschen eigener Tat. Dort *Fremd-Erlösung*, hier *Selbst-Erlösung*; dort demütiges Gebet um göttlichen Beistand, hier mutiges Vertrauen auf die eigene Kraft. Solche Selbsterlösung könnte als innere (begriffliche) Unmöglichkeit erscheinen: sie setze ein Haben dessen bereits voraus, das ein Wesen sich geben solle. Offensichtlich kann es sich in derselben Hinsicht allerdings nicht zugleich gebend und empfangend verhalten. Aber «freie» Teilkräfte eines Wesens können andere «gebundene» von irgendwelchen Fesseln lösen. In diesem Sinne sagt auch der Arzt: Die Natur der Kranken hat sich selbst geholfen, — ohne damit zu meinen, daß kranke Zellen als solche sich selbst in gesunde verwandelt haben. Ähnlich will die rechtverstandene ethische Idee der Selbsterlösung die aufbauenden, «gesunden», Kräfte im Menschen aufrufen, daß sie die gebundenen, «kranken» gleichsam mit in den Strom der Gesundung fortreißen. Anderseits enthält auch die Idee der Fremderlösung einen berechtigten Kern. Denn nicht nur die selbstbewußte Kraft, auch ein demütiges, vertrauensvolles Erwarten der kosmischen, überpersönlichen Energiezufuhr oder die Hingabe an überragende Menschen kann zur Aufhebung irgendwelcher Gebundenheiten unseres Wesens führen. Schon jeder untermenschliche Organismus pflegt das Einatmen und Ausatmen, das Agieren und das Reagieren, das Aufnehmen von äußeren Reizen und das Geben von Einflüssen an die Umgebung. (In gewissen sozialen Einrichtungen findet der Gegensatz zwischen Selbst- und Fremdhilfe eine höhere Aufhebung in der Hilfe zur Selbsthilfe. Schließlich ist auch alle Erziehung eine ähnliche Hilfeleistung zur Selbstbefreiung und bestimmt, sich «überflüssig» zu machen.)

Wie immer man sich den Erlösungsprozeß denken mag,

ob transzendent-metaphysisch oder immanent, stets ist der Sieg des sittlichen Wollens über niedere Begehrungen die Rettung des Geistes vor dem Geistlosen eine Quelle des Friedens und der Seligkeit. Davon künden zahlreiche Bekenntnisse aus alter und neuer Zeit. Zwar mag der empirische, in seinen Naturtrieben befangene Mensch zunächst quälende Unlust verspüren, wenn er ein Niederes zugunsten eines Höheren opfern, wenn er einen dornenreichen Pfad der «Pflicht» gehen soll; — vor allem solange er noch die idealen Forderungen als etwas Willkürliches, Äußeres ansieht, dem sich das eigene Wollen beugen soll. Nur Sklavenseelen ohne Reichtum an eigenem Denken, Fühlen und Wollen werden sich bei einem nur äußerlich dekretierten moralischen Sollen beruhigen, mag man es auch «im Namen Gottes» oder der Kirche als einen kategorischen Imperativ verkünden. Selbst der Katholizismus fordert von seinen Gläubigen keineswegs eine restlose Preisgabe des eigenen Gewissens. Nicht blinde Hinnahme aller Gebote erscheint ihm Ideal, sondern das klare Bewußtsein von ihrer inneren Berechtigung. Mit innerer Notwendigkeit drängt es tiefer angelegte Naturen, jedes Sollen auf seine Übereinstimmung mit dem eigenen sittlichen Wollen zu prüfen, das schließlich auch das einzige Kriterium der Erkennbarkeit etwaiger göttlicher Gebote sein könnte. In weitem Umfange wird sich vielleicht bei solcher Prüfung ein Einklang zwischen dem von außen dringenden Sollen und dem eigenen Wollen ergeben. Soweit dies zutrifft, ist das Sollen in das eigene Wollen aufgenommen und hat seine herbe Strenge verloren. Darauf deutet Schillers Mahnung: «Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron. Des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht. Mit des Menschen Widerstand verschwindet auch des Gottes Majestät.»

In keinem Falle hat sittliche Freiheit etwas gemein mit innerer Willkür und Ungebundenheit. Je mehr das Wollen im Sollen befestigt ist, je stärker der «Charakter» (hier im sittlichen — nicht rein psychologischen — Sinne verstanden), um so weniger schwankt er in unsicherer Wahl zwischen den niederen Begehrungen hin und her. Aber

diese Beeinträchtigung der psychologischen Freiheit des Wählens empfindet der Mensch nur solange als ein Übel, als er nicht das höhere Gut der normativen Freiheit gegenüber Anfechtungen gesichert hat. Je mehr er sich diesem Ziele nähert, um so rascher und freudiger wendet er sich mit energischem Wollen zur guten Tat. Worte wie das folgende, mit dem David Friedrich Strauß sein Selbstbespräch beginnt: «Nein! ich kann nicht, wenn ich auch wollte!», — Agnes Bekenntnis in Ibsens «Brand»: «Mir ist jede Wahl genommen», — Tolstois Ruf in die nach seiner Überzeugung ganz entchristlichte Welt: «Ich kann nicht schweigen», — nicht an letzter Stelle das kraftvolle Wort des Reformators: «Hier stehe ich; ich kann nicht anders!»: solche Aussprüche verraten das stolze Selbstgefühl sittlich-freier Persönlichkeiten, die ihr Tun durch eine «Norm», eine innere Notwendigkeit, durch den «Willen Gottes» (wie immer sie ihn metaphysisch deuten mögen) gebunden wissen und gerade in diesem «Gehorsam» die größte Freiheit erleben. Deo servire regnare est, — Gott dienen, heißt herrschen — bekannten die christlichen Heiligen.

Gebunden an Normen und doch ohne Zwang, die empirische Schale unserer Natur zertrümmernd, damit der ideale Kern sich ungehemmt entfalte, ein «stirb und werde!» — so leuchtet uns die sittliche Freiheit entgegen. Sie begegnet unter verändertem Namen als *innere Freiheit*. Denn sie offenbart die in ihren eigenen Gesetzen verankerte Innenwelt als ein festes Bollwerk gegen die Außenwelt, den nach idealen Zweckgedanken gestaltenden Geist im Triumphe über alles stoffliche Chaos, das Gewissen als innere Macht der Persönlichkeit, siegend über Verlockungen aller Art. Geld und Gut, sichtbarer Ehre und äußerem Ansehen bei der Mitwelt, Schmerz und Leid, selbst dem Tode noch trotzt die innere Freiheit.

Nicht als fertige Gabe wird sie dem Menschen in die Wiege gelegt, sondern als Aufgabe, deren Erfüllung vielleicht als der höchste Sinn und Wert unseres Daseins gelten darf. Nur als Bürger des sichtbaren Staates wird der Mensch geboren, zu einem Bürger des unsichtbaren Reiches geistig-sittlicher Zwecke muß er durch eigene Tat, durch Entdeckung und Auswirkung des idealen

Selbst heranreifen. Also beruht die innere Freiheit auf der (recht verstandenen) «Selbst»-Gesetzgebung der Persönlichkeit, auf «Autonomie».

Autonom ist nach Kant ein Wollen, dessen Bestimmungsgrund ausschließlich das Gesetz der reinen praktischen Vernunft, nicht irgendeine erfahrungsmäßig nützliche oder das Glück fördernde Beschaffenheit der Gegenstände ist; derart, daß gemäß dem kategorischen Imperativ die Maxime eines solchen individuellen Wollens jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte. Heteronom ist demgegenüber ein Wollen, das «über sich selbst hinausgeht und in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das es bestimmen soll.» Nur das autonome Wollen begründet hiernach die Moralität oder Sittlichkeit, weil es sich ausschließlich durch die «Achtung» vor dem Sittengesetz bestimmen läßt, während die Heteronomie nur Legalität bedeutet, bloße äußere Übereinstimmung des Handelns mit dem ethischen Kanon.

Im heteronomen Stadium befindet sich das Kind, das die Frage nach dem Grunde der Verpflichtung des Sollens mit dem Hinweis auf den Willen der Eltern und Lehrer beantwortet. Heteronom verhält sich auch der noch nicht zu selbständiger Sittlichkeit herangereifte Erwachsene, der die Normen seines Handelns irgendwie «von außen» empfängt, von der «öffentlichen Meinung», dem «Gerede der Leute» oder den gegebenen Satzungen der Sitte, des Staates und der Kirche. Der autonome Mensch dagegen befragt in allen Lebenslagen sein eigenes sittliches Bewußtsein und zollt den empfangenden Imperativen nur insoweit Anerkennung, als er sie in Übereinstimmung mit dem eigenen sittlichen Willen findet und sich darum innerlich an sie gebunden weiß. Dabei kann die anfängliche Heteronomie zu einer relativen Autonomie fortschreiten, gleichsam zu einer autonomen Anerkennung der Fremdgesetzgebung, während die Autonomie im engeren (absoluten) Sinne von Anfang an die Normen selbständig, im Höchstfalle durch schöpferische Tätigkeit hervorbringt.

Im Rahmen der an Kant orientierten modernen Denkweise erhebt man vielfach gegen die christliche Ethik den

Vorwurf der Heteronomie. Christus selbst aber stellt das Gewissen des Einzelnen, wie viele seiner Aussprüche bezeugen, als höchste Instanz in moralischen Angelegenheiten auf. Im Namen seines eigenen Gewissens befehdet er die herrschende Moral, etwa am Sabbat «kein Werk zu tun». Kranke zu heilen, Ähren zu rupfen, gilt ihm unter Voraussetzung einer reinen Gesinnung um höherer Zwecke willen auch am Sabbat erlaubt; denn dieser sei um des Menschen willen da, nicht umgekehrt. Selbstbewußte Wendungen vollends wie die: «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist . . . Ich aber sage euch», offenbaren, daß ein autonomes Moment in der Moralverkündigung Jesu unverkennbar ist. Daneben aber tritt ein heteronomes hervor. Denn seines Vaters Willen — dessen Erfüllung ihm die «Rettung der Seele» bedeutet — erblickt Jesus in der überlieferten Sittennorm seines Volkes, in dem «Gesetz und den Propheten». Ausdrücklich weist er seine Jünger an die objektiven Gesetze der theologischen Hüter Moses und fordert zum Gehorsam gegen sie auf. «Alles, was sie (die Schriftgelehrten und Pharisäer) sagen, das tut und beobachtet, aber nach ihren Werken handelt nicht.» (Matth. 23, 2.) Ebenso zollt Paulus der Autonomie Anerkennung, wenn er von den Heiden spricht, die «sich selbst Gesetz» sind, wenn er ferner alles, was nicht aus dem Glauben geschieht, als Sünde bezeichnet. Zugleich aber anerkennt auch er ein unmittelbar von Gott durch Moses, die Propheten und zuletzt durch Christus verkündetes Gesetz, dem der Mensch Gehorsam schuldet. Darin äußert sich wiederum wie bei Jesus selbst ein heteronomes Moment. Und stärker als zumeist bekannt hat im Mittelalter ein Denker wie Thomas von Aquino das persönliche Gewissen als den obersten Gerichtshof in allen Fragen des sittlichen Lebens bezeichnet, indem er jenes paulinische Wort vom Glauben dahin ausdeutet: «Alles, was gegen das Gewissen geschieht, ist Sünde.» (S. th. I, 2, q. 19. a. 5.) Auch das objektiv falsche, aber subjektiv sichere Gewissen (conscientia certa, sed erronea) verlange unbedingte Erfüllung. Daraus würde folgen, daß auch die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, sofern sie nicht mit voller Zustimmung des Gewissens geschieht, sittlich unerlaubt

ist. Thomas von Aquino ist zu sehr im Banne seiner Zeitanschauung befangen, als daß er solche Möglichkeit in den Kreis seiner Erwägung zöge. Erst spätere, allerdings nur vereinzelte Theologen des ausgehenden Mittelalters haben diese unabweisbare Folgerung gezogen, die auch in der Gegenwart von fortgeschrittenen Vertretern des Katholizismus anerkannt wird[1].

Die Bindung des Gläubigen an die Kirche und ihre Vorschriften könnte ohne weiteres als Unselbständigkeit, Knechtschaft und innere Unfreiheit erscheinen, als absolute Herrschaft der Heteronomie. Aber solche Mutmaßung wäre zu voreilig; sie übersieht, daß der überzeugte Katholik sich mit seinem eigenen Gewissen — dessen objektiven Irrtum man zwar behaupten, dessen subjektive Ehrlichkeit (bona fides) man dagegen an sich zu bezweifeln keinen Grund hat — in die «Fremdgesetzgebung» der Kirche fügt, weil er in ihr den geoffenbarten heiligen Willen Gottes ausgedrückt glaubt. Folglich besitzt er die gleiche (relative) Autonomie wie jeder der vielen andern, die sich äußeren Geboten mit innerer Zustimmung unterwerfen. Solche bereits eine gewisse Selbständigkeit verratende, die primitivste Bewußtseinslage überwindende autonome Anerkennung der Heteronomie, eine aus innerer Überzeugung vollzogene Hingabe an das fremde Gesetz, findet sich weit über den Gebietskreis der Katholiken hinaus, auch unter ihren Gegnern, die sich vielleicht autonom dünken.

Nicht frei von Heteronomie ist zunächst jeder strenggläubige Protestant, der «von außen» durch die Bibel als «Gottes Wort und Wille» seine Richtschnur, die inhaltliche Bestimmung des Gewissens empfängt. Wo immer der Geist der Gebundenheit des inneren Menschen durch unantastbare Autoritäten waltet, dort ist, «Rom mitten unter uns». Kant, der «Philosoph des Protestantismus», fand die theoretische Formel für die volle Autonomie. Aber auch er verstand sie vorwiegend im formalen Sinne. Inhaltlich sei das Sittengesetz eine durch Überlieferung gegebene, unveränderliche Größe. Es «bedürfe also keiner

1) *J. M. Verweyen*, Die Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt in Beziehung zur Neuzeit, 1921 (Kapitel: Das natürliche Sittengesetz).

Wissenschaft und Philosophie, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein». In merkwürdigem Gegensatz zu seiner strengen theoretischen Kritik befindet sich Kants praktischer Rat, man solle es «in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunftsurteil bewenden lassen», nicht durch Philosophie «den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen suchen». Erst ein Jahrhundert später ruft ein revolutionärer Denker zum Erstaunen seiner Mitwelt, die den geometrischen Ort der Höhen des Menschentums längst bestimmt zu haben wähnt: «Was gut und böse ist, weiß noch niemand, es sei denn der Schaffende.» Er wagt es auszusprechen, «die Tugenden seien so gefährlich als die Laster, insofern man sie von außen her als Autorität und Gesetz über sich herrschen läßt und sie nicht aus sich selbst erzeugt, wie es das Rechte ist, als persönliche Notwehr und Notdurft, als Bedingung gerade unseres Dasein und Wachstums, die wir erkennen und anerkennen, gleichgültig, ob andere mit uns unter gleicher oder verschiedener Bedingung wachsen». Aber weit entfernt, dem Menschen einen Freibrief zügelloser Ungebundenheit und oberflächlichen Behagens auszustellen, weist der Dichter Zarathustras ihm die schwerwiegende Aufgabe, sich selbst «Schöpfer, Richter und Rächer» des Gesetzes zu sein. Erst mit solcher Bestimmung erreicht die Idee der Autonomie ihre höchste Aufgipfelung.

Auf dem Wege zur Erfüllung dieser Idee unterliegt auch die autonom gerichtete Persönlichkeit beständiger Einwirkung vonseiten der engeren und weiteren Umwelt. Auch sie steht bei der ursprünglichen, schöpferischen Hervorbringung sittlicher Werte unter dem Einfluß ererbter Anlage und deren äußerer Entwicklungsbedingungen. Sie ist hineingestellt in den geschichtlichen Werdeprozeß eines objektiven Ethos, an dem sie bewußt oder unbewußt Anteil hat. Das Maß solcher Einwirkungen wird empirisch nie bestimmbar sein. Nur ein in völliger Isolierung aufwachsender Robinson bliebe ihnen völlig entzogen. Dies aber kennzeichnet — ungeachtet aller Schwierigkeiten des empirischen Kriteriums ihrer Er-

füllung — die Idee der Autonomie, daß sie nach höchstmöglicher Erfassung der Ziele des eigenen Selbst strebt und sich allen ungeprüften Fremsuggestionen zu entwinden trachtet.

Eingedenk der Zugehörigkeit des Menschen zu einer kosmischen Gesamtordnung bleibt eine sinnvolle Autonomie selbstherrlicher Willkür fern und bindet sich an gegebene Natur- und Lebensgesetze. Wer die «Selbständigkeit» des Menschen metaphysisch durch den Hinweis auf seine Abhängigkeit von Gott einschränkt und von hier aus in ethischer Beziehung an Stelle der Autonomie die Theonomie setzt, kann sich gleichwohl dem Gedanken nicht verschließen, daß auch ein «geoffenbarter» Wille Gottes nur in der Stimme des eigenen Gewissens seine volle Beglaubigung findet und also auch seinerseits nur in empirischer Autonomie zur Erfassung gelangt. Das ideale Selbst bleibt in jedem Falle das letzte Erkenntnisprinzip einer sittlichen Norm, wenn anders innere Freiheit überhaupt Sinn und Wert behalten soll. So wenig wie die «objektive Wahrheit» gleichsam in unsern Geist hineinwandert, ohne daß wir sie durch eigene Tätigkeit (wenn nicht zu erschaffen, so doch) zu erobern brauchten, ebensowenig kann das objektiv Gute jemals anders als durch eigene ethische «Selbst»-Besinnung uns zu eigen werden. Auch das Gute und Schöne ist nicht gegeben, sondern unserm Selbst aufgegeben. Die Entdeckung dieses idealen Selbst in allen seinen Erscheinungsformen bildet die Voraussetzung der Autonomie und inneren Freiheit.

Unter sozialem Gesichtswinkel mag es willkommen sein, daß nicht alle Menschen zur «Autonomie» gelangen. Durch ein Verharren in der Heteronomie können Bösewichte zu relativ wertvollen Gliedern einer Gemeinschaft und Vollstreckern der in ihr organisierten Imperative werden. Menschen mit «latenter Kriminalität» können auf diese Weise sich zu guten Christen entwickeln, wenn sie noch im rechten Augenblick, vielleicht zunächst nur rein äußerlich, von einer christlichen Gemeinschaft suggestiv ergriffen werden. Indem sie dann deren überindividuellen Werte zu verwirklichen suchen, bleiben sie vor dem Schicksal bewahrt, dem andere Träger ihrer Wesens-

art ohne solchen heteronomen Einfluß erliegen. Aber ebenso kann auch dank solcher sozialen Suggestion ein zur Autonomie befähigter Träger einer edleren Naturanlage verkümmern.

Wer geblendet ist von dem modernen Zauberworte Autonomie, verliert das Augenmaß für den in ihr enthaltenen Nomos, das Gesetz und droht einem Kultus des «Selbst» (Autos) zu verfallen, das er vorschnell mit dem bloßen Ich gleichsetzt. Er vergißt, daß Freiheit zu ihrer vollen Entfaltung der Bindung (der Pflicht) bedarf und ohne sie leer und haltlos bleibt. Mit der Preisgabe einer bestimmten Pflicht büßt er das Verständnis für den Pflichtgedanken überhaupt ein. «Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit die wilde Begier». Aber beide verstehen verschiedenes unter diesem klangreichem Worte, in dessen Namen zu allen Zeiten das Höchste und Edelste wie das Niedrigste und Gemeinste geschah. Tannhäuser bietet das Bild eines nach Befreiung seines sittlichen Willens, nach Erlösung von wilder Leidenschaft strebenden Menschen: «Bei dir kann ich nur Sklave werden, nach Freiheit, Freiheit dürste ich.» Auf solche innere Freiheit zielt auch Zarathustras tiefdringende Frage: «Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Also frage ich dich. Oder redet aus deinem Wunsche das Tier oder die Notdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir? Ich will, daß dein Sieg und deine Freiheit sich nach einem Kinde sehne. Lebendige Denkmale sollst du bauen deinem Siege und deiner Befreiung. Über dich selbst sollst du hinauf bauen. Aber erst mußt du mir selber gebaut sein, rechtwinkelig an Leib und Seele.»

Volle innere Freiheit knüpft sich psychologisch an eine «Pflicht», die ein echter Ausdruck des aufwärtsgerichteten «Selbst» ist. Wesensfremde Satzungen bedrohen unser Inneres mit Knechtung und geistigem Tode. Regulative des menschlichen Gemeinschaftslebens, vor allem in Gestalt staatlicher Gesetze, zwingen zunächst äußere Anerkennung ab. Aber auch dann noch vermag innere Freiheit über sie zu triumphieren durch ein *Bündnis des Wollens mit dem Sollen.* Wer irgendwelche Notwendigkeit bejaht, hat sie dadurch innerlich überwunden. Im

Angesicht des Unabwendbaren sprechen: «So ist es, also sei es so!» (Ita est, ergo ita sit) — erspart eine vergebliche Kraftentfaltung, sichert zugleich geistige Überlegenheit und Würde gegenüber dem oft so rätselhaften dunklen Weltenlauf. *Innere Freiheit gipfelt in einem Positivismus der Lebensführung, der an Menschen, Dingen und Schicksalen zu wachsen strebt.* Dieser Wille zum Wachstum an innerer Freiheit haftet nicht an sozialem Rang und äußerer Lage. Er ist möglich in einem durch Ketten gebundenen Menschen und kann einen stärkeren Ausdruck bei Kranken als Gesunden finden. Er begründet den Adel der Würde und Vornehmheit, die im Kampfe mit Widersachern ihre innere Überlegenheit behaupten. In ihren stärksten Ausprägungen ist solche innere Unabhängigkeit psychologisch kaum anders denkbar als auf dem Grunde einer innigen Verbundenheit mit dem Urquell des Seins, heiße man ihn Schicksal, das All oder Gott. Im Wechsel dieser theoretischen Verschiedenheit der Weltausdeutung beharrt die psychologisch gleiche Struktur des Willens zur Selbstbehauptung. So gesehen beruht tiefste innere Freiheit auf einer Gebundenheit «in Gott», auf der Einordnung in den kosmischen Zusammenhang, auf einem allseitigen, verstandes-, gefühls- und willensmäßigen Verwachsensein mit den Naturgesetzen. Solcher Lebensbetrachtung dünkt es weise, im Bunde mit Naturgesetzen den veränderlichen Teil unserer Welt den menschlichen Idealen dienstbar zu machen, gegenüber dem Unabwendbaren aber mit würdevoller Ergebenheit zu sprechen: «Seele sei still, wie es das Schicksal will.» Kaum eine wichtigere Aufgabe ist darum aller Fremd- und Selbsterziehung gestellt als die Weckung und Pflege des Sinnes für innere, sittliche Freiheit. Schon in jedem gesunden Kinde lebt ein freudiger Drang nach Tätigkeit, ein lebensfrohes Verlangen nach Entfaltung aller Kräfte und Anlagen. Darum ist es das Geheimnis der Erziehungskunst, lieber Autorität zu erzeugen als zu erzwingen, und jenen lähmenden Druck von Kindesseelen fernzuhalten, der allzufrüh ihre innere Freiheit gefährdet. Nicht durch ein schroffes und starres «Du sollst» werden erfahrungsgemäß Menschenherzen gewonnen. Leichteren Zugang finden freundlichere Gestalten, die mit der

Pflicht zugleich die Freiheit verkünden und den allgemeinen Lebenswillen nicht zu brechen drohen. Tugend, stammverwandt dem Worte Tüchtigkeit, und Pflicht sind ihrem tiefsten Sinn nach auf Förderung und Stärkung, nicht auf Tötung des Lebens gerichtet. Wer es darum nicht innerlich an sich erfährt («erlebt»), daß sein eigener Wille sich in seinem Wesensgrunde mit der befohlenen Pflicht deckt, wird entweder innerer Unfreiheit anheimfallen oder schließlich das seiner Wesensart fremdbleibende Sollen von sich abschütteln.

Idealistische Denkweise verehrt in dem Aufbau des geistig-sittlichen Menschen, in dem Wachstum seiner inneren Freiheit den über Zeit und Raum, über alles äußere Mißgeschick erhabenen Sinn seines Daseins. Idealismus ist von hier aus betrachtet Tat, die aus der geistigen Innenwelt geboren wird. Logischer Idealismus verteidigt die Aktivität des Denkens gegenüber dem sogenannten gegebenen Sein, ästhetischer Idealismus die Aktivität des Schauens und Gestaltens, ethischer Idealismus die Aktivität des Handelns und Wollens, *religiöser Idealismus* die Aktivität des ganzen inneren Menschen gegenüber dem Weltenlauf. In allen diesen Formen offenbart sich charakterologisch ein innerlich freier Menschentypus, der ungeistiger stofflicher Gebundenheit widerstrebt, aber sich gleichwohl einer passiven Aufnahme der «Gnade» nicht in jedem Sinne zu widersetzen braucht.

Innerhalb der Moderne bedeuten Freiheit und Gnade Worte von entgegengesetztem Stimmungsklang. Seit den Tagen der Renaissance richtet sich ein Grundverlangen des europäischen Menschen auf Selbständigkeit, auf Befreiung von überlieferter Bindung im ganzen Umkreise des inneren und zum Teil auch äußeren Lebens. Die Absage an den Begriff der Gnade ist enge verknüpft mit der Entfremdung von der christlich-kirchlichen Überlieferung (vgl. S. 22). Sie ist insbesondere kennzeichnend für die Auflehnung jener hochgespannten Selbstherrlichkeit, wie sie in Zarathustra ihren stärksten Ausdruck gefunden hat. Gerade die Konzeption des «Antichrist» beruht in ihren letzten psychologischen Wurzeln vornehmlich auf einer radikalen Auschaltung jeglichen Gnadenbewußtseins.

Schon die hiermit angedeutete kulturgeschichtliche Lage drängt zu einer erneuten Prüfung der Beziehung zwischen Freiheit und Gnade. Stehen beide in einem unaufhebbaren Widerspruch? Oder lassen sie eine Versöhnung zu, vollends im Hinblick auf eine wesenhafte, nicht an alte Formeln gebundene Ausdeutung?

Durch die Geschichte der christlichen Theologie zieht sich der Versuch, Gnade und Freiheit, menschliches Wollen und göttliche Wirksamkeit in das rechte Verhältnis zu bringen. Sogleich in Paulus ersteht dem Christentum ein beredter Verkünder der Abhängigkeit des Menschen, vor allem des sittlich strebenden, von der Hilfe des Erlösers Christus: «Durch die Gnade seid ihr errettet mittels des Glaubens, und dies nicht aus euch; denn es ist Gottes Gabe; nicht aus Werken, damit niemand sich rühme.» (Eph. 1, 8.) Die Menschheit in der Knechtschaft der Sünde, der Macht des Satans verfallen, aber durch ein unverdientes Gnadengeschenk des sich erbarmenden Gottes, durch den Glauben an den Sühnetod der Erlösung teilhaftig werdend: darin gipfelt die paulinische Theologie, deren Geist drei Jahrhunderte später durch Augustinus in neuer Form lebendig wurde und unter Berufung auf ihn Luther zum Reformator machte. In seinem Zeitalter gelangten die früheren gegensätzlichen Lösungen dieser Frage zu schärfster Formulierung. Verteidigte Luther die durch die Sünde herbeigeführte Bindung des menschlichen Willens, sein völliges Unvermögen, aus eigener kraft irgend etwas Gutes zu wirken, so fand er mit solcher die natürlichen Kräfte des Menschen geringschätzenden Auffassung einen scharfen Gegner in dem Konzil von Trient. Dieses richtete grundlegende Erklärungen gegen Luther wie die folgenden: «Sollte jemand behaupten, der freie, von Gott bewegte und erregte Wille des Menschen trage durch seine Zustimmung zu der Anregung und Berufung von seiten Gottes nichts bei zur Vorbereitung und Erlangung der Gnade der Rechtfertigung, er (der freie Wille) könne nicht (der Gnade) widerstreben, wenn er wolle, sondern er könne überhaupt nichts tun, gleichsam wie ein unbelebtes Etwas, und verhalte sich völlig passiv, so sei er im Banne.» «Sollte jemand behaupten, der freie Wille sei

nach dem Sündenfalle Adams verloren und erloschen, er sei ein bloßer Name oder ein Name ohne Bedeutung oder eine Erfindung des Satans, so sei er im Banne.» Verworfen wurde ferner die Lehre, «es liege nicht in der Macht des Menschen, seine Wege schlecht zu gestalten, sondern Gott bewirke die bösen wie guten Werke, und zwar nicht nur durch Zulassung, sondern im eigentlichen Sinne und an sich derart, daß der Verrat des Judas nicht weniger sein Werk wäre als die Berufung des Paulus.» Nach diesen dogmatischen Lehrsätzen also gilt der freie Wille des Menschen als alleinige Wurzel des Bösen. Aber zum Guten (im «übernatürlichen», religiösen Sinne) reicht seine alleinige Kraft nicht aus. Denn gegen Pelagius (dessen stärkere Betonung menschlicher Willenskraft schon Augustinus zurückgewiesen hatte) wandte sich dasselbe Konzil mit den Worten: «Wer behauptet, Jesus Christus schenke die göttliche Gnade nur, damit der Mensch leichter gerecht leben und das ewige Heil verdienen könne, als ob der freie Wille beides auch ohne Gnade, wenn auch nur schwer und mühselig erreichen könne, der sei im Banne!» Auch die gemäßigtere sogenannte semipelagianistische Anschauung, nach welcher der Wille die erste Bewegung zum Guten hin vollzöge, um dann durch die Gnade unterstützt zu werden, fand keine Anerkennung: «Sollte jemand behaupten, ohne vorhergehende Eingebung und Hilfe des Heiligen Geistes könnte der Mensch hinreichend glauben, hoffen, lieben und bereuen, wie es notwendig ist, um die Gnade der Rechtfertigung zu erlangen, so sei er im Banne!»

Durch die Feststellungen des Konzils von Trient vervollständigte die katholische Kirche Entscheidungen, die sie in früherer Zeit über andere mit der Willensfreiheit zusammenhängende ethische Punkte getroffen hatte. Pius V. verurteilte die Irrlehre des Bajus, Schuld und Verantwortung seien mit innerer Nötigung des Willens, mit dem Determinismus (modern gesprochen) vereinbar. Innozenz X. wandte sich gegen den Rigorismus des Jansenius, es könne im Zustande der gefallenen Natur (in statu naturae lapsae) schon die völlig unwissentliche Übertretung des Sittengesetzes schwere Sünde begründen, nämlich infolge der freien Schuld des Stammvaters

Adam, in welche alle seine Nachkommen verstrickt seien. Eine ähnliche mittlere Linie bewahrte die katholische Kirche, wenn sie Gnade und Freiheit als zwei sich ergänzende Faktoren des Heilsprozesses festhielt. Sie hielt es mit dem Worte Bernhards von Clairvaux: ohne Willensfreiheit kein Gegenstand, ohne Gnade kein Prinzip des Heilsaktes (Tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur; tolle gratiam et non erit unde salvetur). Sie verwarf damit die extreme Denkweise, als sei der Mensch in geistigen und göttlichen Dingen — wie Luther annahm — vergleichbar jener Salzsäule, in die sich das Weib des Patriarchen Loth wandelte, vergleichbar einer leblosen Statue, als werde der Wille bald vom Teufel, bald von der Gnade «geritten».

Unter «Mitwirkung» des freien Willens mit der Gnade kommt also gemäß dem Tridentinum das im religiösen Sinne «verdienstvolle» Werk (meritum) zustande. Dabei soll aber der Wille bereits durch eine «zuvorkommende» Gnade für jene Mitwirkung empfänglich und durch eine weitere («nachfolgende») Gnade zur Ausführung des Guten befähigt werden. Die Formel Luthers, die «Rechtfertigung» erfolge aus lauter Gnade und Erbarmen, ohne jedes Verdienst und Würdigkeit, erfährt durch jene tridentinische Bestimmung eine bedeutsame Einschränkung zugunsten des freien Willens. Das Gute, das wir tun, hatte schon Gregor der Große teils als ein Werk Gottes, teils als unsere eigene Leistung bezeichnet (bonum quod agimus et dei est et nostrum, dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem). Dasselbe Prinzip wird sichtbar, wenn etwa Thomas von Aquino den «verdienstvollen» Glaubensakt erblickt in der «Zustimmung» des Verstandes zu der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, und zwar nicht auf Grund innerer Einsicht, sondern «auf Befehl des durch die Gnade bewegten Willens».

Die Gnadenlehre der christlichen Theologie birgt folgenden gedanklichen Zwiespalt (Antinomie): Entweder bewirkt die Gnade alles, dann ergibt sich als unabweisbare Folge der Gedanke der Vorausbestimmung (Prädestination), das Geheimnis göttlicher Willkür. (Quia voluit, weil Gott es so gewollt hat — lautete in diesem Zu-

sammenhang schon die letzte Antwort Augustins.) Oder: die Gnade bewirkt nur einiges — so daß der freien Mitwirkung und Zustimmung des Willens das übrige zu tun bleibt —, dann ist die Gnade nicht das alleinige Prinzip des Guten. Solche Folgerung scheint schwer vereinbar mit dem Paulswort: «Gott ist es, der in euch das Wollen und Vollbringen des Guten bewirkt.» (Phil. 2, 13). Trotz aller gedanklichen Anstrengungen früherer Zeiten erklärt begreiflicherweise die heutige katholische Theologie, der von der Kirche festgehaltene Synergismus (das Zusammenwirken von Freiheit und Gnade) bleibe ein undurchdringliches Geheimnis. Ebenso verständlich ist es, wenn eine an Paulus und Luther orientierte evangelische Frömmigkeit in jenem Synergismus ein unstatthaftes Zugeständnis an die menschliche Selbständigkeit, also eine Art Rückfall in «heidnische» Denkweise erblickt. In eine einfache anschauliche Ausdrucksweise übersetzt, würde dieser Gegensatz besagen; indem Gott dem Menschen seine Gnadenhilfe zuwendet, faßt er ihn gleichsam väterlich bei der Hand. Der Christ im Sinne Luthers erwartet in glaubensvoller passiver Hingabe das Wirken der Gnade, ohne seiner eigenen freien Kraft einen Einfluß auf das Gelingen der guten Tat beizumessen. Der Christ im katholischen Sinne ergreift mit freier Entschließung die Gnadenhand Gottes, um mit ihrem Beistand ein «verdienstvolles Werk» zu tun.

Löst man solche theologischen Gedankengänge aus ihren zeitgeschichtlich bedingten Hüllen, besinnt man sich gleichsam auf die hinter ihnen verborgenen allgemeinmenschlichen Grundformen des Bewußtseins, so steht man vor dem *Gegensatz einer passiven und aktiven Einstellung auf das Weltgeschehen.* Das Gnadenbewußtsein erscheint alsdann als der Ausdruck demütigen Eingeständnisses, ohne eigenes bewußtes Zutun Gaben und Förderung aus der Hand des «Schicksals» zu empfangen. Es beherrscht in besonderer Weise den schaffenden Menschen, der das Beste seiner Leistung den aus der Tiefe des Unterbewußten rätselhaft in ihm aufsteigenden sogenannten Einfällen, der Eingebung oder Inspiration, verdankt. Indem er «es» in sich quellen läßt, hat er Anteil an der Bewußtseinsform des Gläubigen, dem innerhalb

seines Erlebens ähnliche Erscheinungen überweltliche Wirkung göttlicher Gnaden- oder Offenbarungseinflüsse bedeuten. In schweigendem Erwarten harrt auch der schaffende Mensch der «Stunde der Gnade», in der die Erleuchtung über ihn kommt.

Bei solcher psychologischen Ausdeutung gewinnt die übliche Rede vom «Begnadeten» einen vertieften Sinn. Nach einem Worte Goethes, des selbst in höchstem Grade Begnadeten, treten produktive Einfälle gleichsam wie ungerufene Kinder ins Bewußtsein, die erscheinen und sprechen: da sind wir! Es bezeugt eine innige Vertrautheit mit dem seelischen Grunderlebnis der Gnade, wenn Goethe den von ihm übersetzten alten Kirchenhymnus an den Schöpfergeist, den Creator spiritus, «ganz eigentlich einen Appell ans Genie» nennt, der «auch geist- und kraftreiche Menschen gewaltig anspreche». (Maximen und Reflexionen III.) Genie sei «etwas Magisches, das wir weder selbst noch seine Wirkungen einem Begriffe unterordnen können». «Jede Produktivität höchster Art», äußerte er zu Eckermann (11. März 1828), steht in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten.» Dasselbe Gnadenerlebnis spricht aus einem Worte Richard Wagners wie dem folgenden: «Der Tristan ist und bleibt mir ein Wunder. Wie ich so etwas habe machen können, wird mir immer unbegreiflicher; wie ich ihn wieder durchlas, mußte ich Auge und Ohr weit aufreißen.» Gerade die Wesendonk-Briefe des Bayreuther Meisters sind eine eindrucksvolle Offenbarung des Bewußtseins, nichts aus eigener Kraft zu vermögen, sondern alles der «Gnade» und Huld der ihn inspirierenden Frau zu verdanken.

Alles Schöpferische widerstrebt dem «Mach»-Werk, jener rechnenden und berechnenden (sich oft verrechnenden) Verständigkeit eines allzu wachen Bewußtseins, das mit freiem bewußten Tun alles, auch das Höchste, zu leisten unternimmt. In dem hier gemeinten wesenhaften Wortsinne also wird das passive Gnadenerlebnis von den Hütern des schöpferischen Prinzips gerettet gegenüber dem aktiven Freiheitsbewußtsein, das «Gott»- oder Welt-

*

vertrauen gegenüber allzu vermessenem «Selbst»-Vertrauen.

Läßt sich so eine allgemeine Grundform des Gnadenbewußtseins aufzeigen, so weisen doch dessen Sonderformen gewisse feinste Unterschiede des Erlebens auf. Es gibt ein spezifisch christliches und theistisch-religiöses Gnadenbewußtsein überhaupt, welches den erlebten, unbeabsichtigten Kraftstrom als unmittelbare Einwirkung der (transzendenten) Gottheit deutet. Es läßt auch seinerseits das Wertbewußtsein zu, Träger und «Gefäß» göttlicher Gnade zu sein. Aber daneben ist es (und vielleicht in dem christlichen Menschen reinster Ausprägung stets) von einer stärkeren oder schwächeren Selbstentwertung begleitet, von dem Gefühl der Hilfslosigkeit eines «elenden Sünders» und «armen Bettlers», der sich «im Staube windet» und erst durch göttliche Kraft empor gehoben wird. Bezeichnend für ein solches Bewußtsein der Minderwertigkeit ist jenes Wort, in dem Augustin seine gebrechliche Natur als eine — «Wohnung der Würmer» bezeichnet. Wie ganz anders das Gnadenerlebnis des (sagen wir) heidnisch-schöpferischen Menschen, der aus den Tiefen seiner eigenen Natur in ebenso geheimnisvoller wie beseligender und sein Wertbewußtsein erhöhender Art innere Offenbarungen und Gesichte, wundersame «Eingebungen» aufsteigen fühlt! Hier wird die Erfahrung schöpferisch quellenden Lebens zum Anlaß ehrfürchtiger Versenkung in die Tiefe der eigenen Natur. Das Gnadenbewußtsein hat hier seinen rein passiven Charakter des Empfangens von «göttlicher Huld» verloren und sich gleichsam verwandelt in «lebendige Passivität». Zugleich ermöglicht es eine selbsttätige Herbeiführung geeigneter Bedingungen für das Hervorbrechen schöpferischer Lebensströme, gleichsam ein Wollen der Gnade im Sinne des Willens zur Sammlung.

Wendet man das Gnadenerlebnis ins Kosmische oder Metaphysische, so gewinnt man allgemein-menschlichen Zugang zu dem Pauluswort: «Was hast du, das du nicht empfangen? Wenn du es aber empfangen, warum rühmst du dich, als hättest du nicht empfangen?» (1. Kor. 4, 7.) Dieses Wort erinnert in seiner Weise an die Abhängigkeit des Menschen von dem Urgrund alles Seins, an die

zuletzt geheimnisvolle Herkunft seiner gesamten Kräfte und Fähigkeiten aus dem tiefsten Schoße aller Wirklichkeit. Es offenbart aufs neue den engen Zusammenhang zwischen Gottes- und Freiheitsproblem.

Alle Formen menschlicher Willensfreiheit — das äußere wie innere Handeln, das Wählen und sittlich freie Wollen — bedeuten irgendwelche Selbständigkeit, Selbstbestimmung. Das sich selbst bestimmende Selbst, das sich frei auswirkende Ichbewußtsein ist im Augenblicke des unmittelbaren Handelns ein Letztes, ein nicht weiter abgeleitetes Prinzip. Erst eine reflexive Einstellung, welche auch unser eigenes Selbst wieder vergegenständlicht, unser Subjekt wieder als ein Objekt unter Objekten begreift, sieht sich der Aufgabe gegenüber, unser bewußtes Leben aus einem unterbewußten Quell abzuleiten, unsere ganze seelisch-leibliche Natur hinsichtlich ihrer Entstehung hineinzustellen in einen allgemeineren Strom des Werdens unserer Gattung, welche selbst schließlich auf allgemeinere Entstehungsbedingungen innerhalb des Alls zurückweist. So sieht sich der über seine Herkunft sinnende Mensch schließlich verwiesen auf die letzten Zusammenhänge des Seins, auf den ewigen Urquell aller Dinge.

Der strenge Indeterminismus räumt dem Menschen die Fähigkeit ein, spontane, durch die vorangegangenen inneren und äußeren Bedingungen nicht eindeutig bestimmte, sondern in diesem Sinne freie Akte zu setzen. Aber auch er führt das freie Willensvermögen als solches auf die Gottheit zurück, die Betätigung des Vermögens auf einen besonderen Einfluß von seiten Gottes als des ersten «bewegenden» Prinzips (concursus divinus), die freie Entschließung zum verdienstvollen, übernatürlichen Guten vollends auf eine besondere Gnadenbewegung desselben Gottes (praemotio). Eine Verstiegenheit bis zur Selbstherrlichkeit würde die indeterministische Denkweise bedeuten, wenn sie (wozu Fichte stark neigte) das Freiheitsbewußtsein als absolute kosmisch-metaphysische Selbständigkeit deutete und sich dadurch dem Gnadenbewußtsein ganz verschließen würde. Deterministische Einstellung läßt ihrem Wesen nach keinen Raum für eine absolute Ursprünglichkeit freien mensch-

lichen Tuns. Auch sie weiß um die Bedeutung des Freiheitsbewußtseins im Sinne einer ungehemmten Auswirkung der ureigenen Energie unseres Selbst, welches sie aber — entgegen dem Indeterminismus — seinem Werden nach restlos mit der Totalität alles Seins, dem ewigen Urwesen, verbindet, wie immer man dieses näher bestimmen mag. Solche Denkweise öffnet sich darum leichter dem «Gnadenerlebnis».

Ganz allgemein, nicht nur im Hinblick auf die gegensätzlichen Richtungen der christlichen Theologie bedeutet die Überspannung der Freiheit wie die Überwertung des Willensbewußtseins überhaupt eine Bedrohung der Gnade, und umgekehrt. Dies gilt nicht nur für die Bewußtseinslage der Einzelmenschen, auch für die Struktur eines Zeitgeistes. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß unsere gegenwärtige Zeit mit ihrer zunehmenden Mechanisierung auf allen Gebieten zu einer Überschätzung des bewußten Machens, zu einer Unterschätzung und Gefährdung des unmittelbaren «gnadenvoll» aufsteigenden, quellenden Innenlebens neigt. Stolz sich gebärdendes Freiheitsbewußtsein findet in unserem Zeitalter, wie es scheint, mehr Fürsprecher als ein demütig stilles Sichversenken in die Welten der «Gnade». Die Hast des lärmenden Tages ist der Erschließung dieser Welten wenig günstig. Die Versöhnung von Freiheit und Gnade aber bedeutet in dem dargelegten allgemeinsten Sinne eine Angelegenheit, welche nicht an letzter Stelle die Tiefen des schöpferischen Menschen, seine überzeitlichen Wesenszüge und damit die Frage der Ewigkeit wie Unsterblichkeit berührt.

DRITTER TEIL

DAS UNSTERBLICHKEITSPROBLEM

Erstes Kapitel

Metaphysische Voraussetzungen des Unsterblichkeitsglaubens

Anthropologie und Philosophie zeigen geschichtlich wie sachlich mannigfaltige Berührungen. Geschichtlich: insofern die Philosophie, ursprünglich in weitester Fassung gleichbedeutend mit wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt, auch alle auf das Wesen des Menschen bezogenen Voraussetzungen umspannte, die sich später als Einzeldisziplinen ablösten. Sachlich: insofern die Vorstellungen von der Natur des Menschen und seiner Stellung im All auch dem philosophischen Gesamtbilde von der Wirklichkeit, der Weltanschauung, ihr entscheidendes Gepräge gaben. Noch heute ist das Schicksal metaphysischer Lehrmeinungen in mehr als einem Falle durch den Wechsel anthropologischer Anschauungen bestimmt. In der Biologie findet die Theologie einen starken Rivalen, einen bedrohlichen Widersacher.

Der hier umschriebene Sachverhalt tritt besonders zutage in dem Umkreise des Unsterblichkeitsproblems. Gewisse Ausdeutungen der Menschennatur waren und sind es, welche die anthropologisch-naturphilosophische Voraussetzung des Jenseitsglaubens in allen seinen Erscheinungsformen bilden. Der religiöse und philosophische Kampf um die Frage des «Fortlebens nach dem Tode» ist nicht ausschließlich, aber zu einem wesenhaften Teile ein Kampf um die «Seele». «Trennung der Seele vom Leibe» (lysis tes psyches apo tou somatos) lautet die seit den Tagen Platos bis in die Gegenwart fortwirkende, durch den christlichen Glaubensinhalt genährte Formel des Todes. So gesehen, spitzt sich das Problem der Unsterblichkeit zunächst zu der Frage zu: gibt es eine Seele»? Besteht die volkstümliche, von dem Ansehen

einer einflußreichen philosophischen Richtung getragene Annahme zu recht, gemäß welcher die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele einen unbezweifelbaren Tatbestand darstellt?

Von stärkster Gefühlsbetonung ist das Wort Seele, ebenso reich an Stimmungen und Gesinnungen wie an Fragen. Es umschließt höchste Hoffnungen des Menschenherzens und deutet auf heiligste Werte. Eine «Seele von Mensch» zu sein, pflegt als Ruhmesblatt des Charakters zu gelten. «Du, meine Seele, Du, mein Herz!» lautet die Jubelsprache des Liebenden. Das «Heil der Seele» zu wirken, die «Seele» zu «retten» — Seelsorge — ist dem Frommen göttliches Gebot. Beseelte Ausdrucksbewegungen des Antlitzes wie des ganzen Menschen finden Bewunderung und — locken die Künstlerhand zur Gestaltung. Seelenvolle Hände adeln das geringfügigste Werk und strömen auf den Beobachter einen wohltuenden Zauber aus. Seelenarmut oder gar Seelenlosigkeit erscheinen dem gegenüber als verächtliche Zeichen der Minderwertigkeit. Die Entseelung des Menschen, die Lösung seines Inneren von dem Werke seiner Hände unheilvoll gefördert zu haben, wird gegen die neuzeitliche Wirtschaftsform und die sie teils bedingende, teils begleitende Zivilisation überhaupt als ernster Vorwurf erhoben von den Fürsprechern höherer Menschheitsideale. Daß jede Kultur in dem Augenblick geboren werde, in dem eine «große Seele aus dem urseelenhaften Zustande ewig kindlichen Menschentums erwache» und auf dem «Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft zu erblühen» beginne, um dann nach durchlaufener Kindheit, Jugend, Männlichkeit und Greisenzeit wieder ins «Urseelentum zurückzukehren», auf die Stufe bloßer Zivilisation zurückzusinken, d. h. zu «sterben», wenn jene «Seele» die volle Summe ihrer Möglichkeiten in Gestalt von Völkern, Sprachen, Glaubenslehren, Künsten, Staaten, Wissenschaften verwirklicht hat — das ist der Grundgedanke eines in unseren Tagen viel erörterten geschichtsphilosophischen Werkes, welches die Erschöpfung unserer abendländischen Kulturseele in einer eindrucksvollen, wenngleich aus mehrfachen Gründen fragwürdigen Weise zum Gegenstande hat.

So steht die «Seele» im Mittelpunkte menschlicher Wertung. «Leugner der Seele» muten darum eine tiefwurzelnde, namentlich abendländische Einstellung wie «Gottesleugner» an, als gefährliche Bedroher der Menschenwürde. Dies erscheint verständlich, sogar berechtigt, solange das Wort «Seele» in erster Linie hindeutet auf das Reich einer vertieften Innerlichkeit. Aber es führt zu einer unstatthaften Vermengung an sich verschiedener Fragegruppen, wenn sie Ausdehnung findet auf *die anthropologisch-naturphilosophische Frage nach dem Dasein einer Seele*, die mit dem Leibe zu der Einheit der Menschennatur verbunden ist. Erst diese zweite Frage rührt an die eigentlichen metaphysischen Voraussetzungen des Unsterblichkeitsglaubens, an die problemreichen Begriffspaare Körper und Geist, Gehirn und Seele, Stoff und Kraft, Psychologie und Physiologie. Sie betrifft damit zugleich den für die ganze Geschichte der Menschheit bedeutsamen Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren, Diesseitigen und Jenseitigen, Vergänglichen und Unvergänglichen, Zeitlichen und Ewigen, Menschlichen und Göttlichen. Gerade dadurch nimmt sie entscheidende religiöse Motive in sich auf.

Die Entstehung der Seelenvorstellung weist, wie der Gottesglaube, zurück in die Uranfänge der Menschheit. Sie wird psychologisch begreifbar aus der Wahrnehmung des Gegensatzes zwischen dem Lebenden und Leblosen, insbesondere aus der Beobachtung des Sterbenden und der an ihm sich abspielenden, zunächst nur mit groben Sinnen aufgenommenen Veränderungen. Der letzte Seufzer und Atemzug boten die anschaulichste Unterlage für die Vorstellung, daß im Tode ein gewisses Etwas, eine geheimnisvolle Kraft, die bis dahin das Leben erhielt und «bewirkte», aus dem weiterhin sichtbaren, nunmehr leblosen Körper entweiche. Die noch heute verbreitete Redewendung von einem «Aushauchen der Seele im Tode» ist ein aufschlußreicher Anklang an jene primitive Betrachtungsweise. Diese findet eine weitere Erhellung durch die (von Paulus 1. Kor. 45 wiederholten) Worte des ersten Buches Mose, nach denen «Gott der Herr den Menschen aus einem Erdenklos machte und ihm den lebendigen Odem des Lebens in seine Nase bließ. Und

also ward der Mensch eine lebendige Seele» («ward», nicht «bekam»). Als ein sinnlich anschauliches, also noch nicht übersinnliches Prinzip des Lebens erscheint auch hier die Seele, als Ausdruck für das einheitliche «Lebewesen» Mensch. Spiritus vivificat, to pneuma zoopoiei, der Geist ist es, der «Leben spendet» (während der Buchstabe tötet) — heißt es bei Paulus (2. Kor. 3, 6), der an anderer Stelle schreibt, der Geist Gottes «wehe», wohin er wolle. Gerade dieses Bild des Wehens ist entwicklungspsychologisch von hohem Belang. Deuten doch auch die lateinischen wie griechischen Ausdrücke für Geist hin auf den Vorgang des «Hauchens» (spirare, pnein), wie das lateinische Wort für Seele (anima) sprachlich mit der griechischen Bezeichnung für «Wind» (anemos) zusammenhängt.

«Odem des Lebens», lebenbewirkende Kraft also bedeutet in ihren letzten Ursprüngen die Seele. Als eine im Atem wahrnehmbare Kraft gehört sie anfänglich noch dem Reiche des Sichtbaren an, wenngleich sie in dem «Inneren» des Menschen das Leben wirkend und nach dem Tode vollends unsichtbar werdend (vorübergehend im Traume mit dem «Schattenbild» des Körpers wieder erscheint) gerade dadurch den Zauber des Geheimnisvollen empfängt. Zugleich gewinnt sie schon auf dieser ersten Entwicklungsstufe den Charakter einer gewissen Besonderheit, infolge der Feinheit und Unfaßbarkeit, die dem Hauche im Unterschied von den gröberen Teilen des Menschen eignet. Aber Stoffe sind zunächst noch beide, «Leib» und «Seele», wie auch der realistische Schöpfungsbericht der Bibel deutlich veranschaulicht.

Einmal entstanden, beharrte die Seelenvorstellung in der Menschheit mit der Zähigkeit, die solchem Erbteil aus dem Kindheitsstadium anzuhaften pflegt. Aus den noch nebelhaften Gefilden einer mythologischen Weltdeutung drang sie in das Gebiet der Philosophie ein und bestimmte auch hier das metaphysische Denken auf Jahrhunderte und Jahrtausende. Platon, in dessen Persönlichkeit und Lebenswert Mythus und Logos, phantasievolles Dichten und kritisches Denken sich wechselseitig durchdringen, wurde der Ahnherr einer abendländischen *Seelen-Metaphysik* und einer auf sie gestütz-

ten Unsterblichkeitslehre, die in ihren Wesenszügen verschmolzen mit den entsprechenden religiösen Motiven des Christentums von dessen Theologie und der durch sie beeinflußten Philosophie bis in die Gegenwart sich fortleitet. Wie Platon alte orientalische Ideen eines vorweltlichen Daseins (einer Praexistenz) der Seele vor ihrer Verbindung mit dem «Körper» und zugleich die Idee einer «Wanderung» der Seele, ihrer Belohnung und Bestrafung anklingen läßt, so übernimmt er zugleich jene ältesten Vorstellungen mit seiner Wesensbestimmung der Seele als des «Unsichtbaren» im Menschen (ouch horaton). Ebenso behauptet sich noch in der Psychologie seines Schülers Aristoteles die uranfängliche Auffassung von der Seele als der «Ursache» des Lebens, der «Wesensform eines organischen, der Möglichkeit nach lebendigen (und eben durch die Seele lebendig werdenden) Körpers.» Dabei ergaben sich ebenso viele «Arten» der Seele wie der Lebensvorgänge: eine Ernährung und Wachstum bewirkende Pflanzenseele, eine die Akte der sinnlichen Wahrnehmung und des sinnlichen Begehrens leitende Tierseele, schließlich eine im vernünftigen Denken und Wollen sich äußernde Menschenseele, der Nous. Aber gerade diese vernünftige Menschenseele streift nun in der aristotelischen Theorie jeden sinnlich-anschaulichen Charakter ab, indem sie als eine gänzlich «unkörperliche» (immaterielle), in ihren eigenen Akten von allen leiblichen Organen unabhängige, «für sich» bestehende «Wesenheit» (ousia, substantia) gedeutet wird. Mit dieser reinen Geistigkeit der Seele verbindet sich dann ihre höhere Bewertung in dem Sinne eines «göttlichen» und «unsterblichen» Teiles, der nicht durch leibliche Zeugung, sondern von außen «zur Türe» (thyrathen) geheimnisvoll in den Menschen hineingelange.

In solcher «dualistischen» Gestalt wurde *die Lehre von der Seelen-«Substanz»* ein Hauptstück der kirchlichen, zunächst theologisch-scholastischen Religionsphilosophie und blieb die stillschweigende metaphysische Voraussetzung der Annahme einer «persönlichen» Fortdauer über das Grab hinaus, auch dann, wenn sie — wie zumeist innerhalb protestantischer Theologie unter dem Einflusse Kants — aufhörte, Gegenstand eines beson-

deren philosophischen Nachdenkens zu bilden. Zumal aus der Verflechtung mit religiösen Hoffnungen und Glaubenssystemen erklärt sich ihre erstaunliche Lebensdauer. Aber bloßes Alter, so fest es auch seine Wurzeln in dem allzeit aufnahmebereiten Erdreich menschlicher Gewohnheit und Beharrung zu schlagen vermag, es bildet keine hinreichende Gewähr für gedankliche Richtigkeit und die Gültigkeit von Werten überhaupt, wenngleich es als solches ebensowenig zugunsten eines vorschnell ergriffenen Neuen gegen sie zeugt.

Von «Substanzen» zu reden — vor allem in dem Sinne von «rein geistigen» Wesenheiten — erscheint dem modernen Denken, wenigstens manchen seiner naturwissenschaftlichen wie philosophischen Vertreter als ein Rückfall in eine unkritische Weltbetrachtung. Descartes spricht mit der aristotelisch-scholastischen Überlieferung noch ganz unbedenklich von Substanzen, körperlichen wie geistigen, von geschaffenen und der Einen ungeschaffenen Substanz oder Gott. Doch nimmt er eine äußerlich belanglose, sachlich aber nicht unbedeutsame Änderung des überlieferten Substanzbegriffes vor. Thomas von Aquino hatte im Anschluß an Aristoteles Substanz genannt, «was in sich existiert» (den Accidentien substistiert) d. h. als «Träger» zugrunde liegt. Eine solche Bestimmung ließ ohne weiteres die Annahme einer Vielheit von zwar geschaffenen, aber nach der Erschaffung «insich» und «für sich» existierenden «Wesenheiten» zu. Descartes dagegen definierte die Substanz als ein Ding, das keines «anderen» zu seiner Existenz bedarf. Da aber die geschaffenen Substanzen auch innerhalb des Descartesschen Systems Gott als ihres Schöpfers «bedürfen», so folgte streng genommen, daß es hiernach nur eine Substanz, nämlich die göttliche geben könnte. Erst Spinoza zog diese Konsequenz in seiner berühmten Gleichung: Substanz oder Gott oder Natur, wobei er die beiden endlichen, von Descartes festgehaltenen Substanzen Körper und Geist, Ausdehnung und Denken als Attribute der Einen Substanz definierte. Unter den englischen Philosophen nimmt Locke geistige wie körperliche Substanzen an, leugnet indessen ihre Erkennbarkeit; die Substanz sei nur «ein Etwas ich weiß nicht

was». Berkeley leugnet die körperlichen und anerkennt nur geistige Substanzen. Hume schreitet — wie schon einige Jahrhunderte vor ihm Nikolaus von Autrecourt —, der Scholastiker oder besser: Antischolastiker — zur Verneinung beider fort. Er löst die Kausalität in regelmäßige, von der Gewohnheit erwartete Aufeinanderfolge (Succession), die Substanz in die gewohnte Regelmäßigkeit des Zusammenseins (Koexistenz) der Eindrücke (Impression) auf. Speziell die Seele ist ihm nichts anderes als ein bloßes «Bündel von Ideen». Er ist deshalb der Vater einer «Psychologie ohne Seele», wie man die moderne Aktualitätstheorie zu nennen pflegt. Kant erhebt die Substanz zu der Würde eines apriorischen Stammbegriffes unseres Verstandes, zu einer transzendentalen Bedingung der Erfahrung. Aber auch Kant bestreitet die Erkenntnis eines Seelendinges an sich. Im neunzehnten Jahrhundert bezeichnet Herbart den Begriff des Dinges mit seinen Eigenschaften überhaupt als widerspruchsvoll; die Mehrheit der Eigenschaften vertrage sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Indem er zusammengesetzte Substanzen in Abrede stellt, verteidigt er um so eifriger den Begriff eines einfachen unkörperlichen Seelen-Reale, auf die nicht zu Unrecht die Bezeichnung «starres Wirklichkeitsklötzchen» (Paulsen) paßt. Alle frühere Kritik der Substanz-Kategorie faßt ein Erkenntnistheoretiker unserer Zeit in die radikale Absage zusammen: «Hat die Wissenschaft die Substanzvorstellung vollständig überwunden, dann ist eine mehrtausendjährige Periode des Denkens zum Abschluß gekommen. Die hauptsächliche bisherige Aufgabe der Philosophie ist gelöst.» (Petzold.) Der Radikalismus dieses Wortes wird stark herabgestimmt, wenn ein philosophisch gerichteter Naturforscher der Gegenwart es nicht verschmäht von der Energie zu reden als von der «allerrealsten Substanz, die wir bisher kennen gelernt haben.» (Ostwald). Darin liege nichts von unklarem Denken (Mystik), sondern lediglich eine Anerkennung der Erfahrungstatsache, daß sich die Energie «in einer größeren Anzahl von Erlebnissen wiederfindet als irgend eine andere Invariante, welche die Wissenschaft bisher zu bilden gewußt hat».

Wird das Wort Substanz verstanden als Bezeichnung für die Wesensbeschaffenheit der einzelnen Dinge, etwa des Eisens im Vergleich zum Golde, des Schwefels im Vergleich zum Sauerstoff, der Keimzellen im Vergleich zu den Muskelzellen, so ist es kritisch schwerlich anfechtbar, vielmehr ein Hinweis auf mögliche wissenschaftliche Bestimmungen. Denn das «Wesen» der Erscheinungen — als «verborgenes», geheimnisvolles Etwas, allerdings kein sinnvoller Gegenstand des Erkennens — wird erfahrungsmäßig umschrieben durch die Angabe der Bedingungen, die sich für ihren Eintritt als notwendig und hinreichend erwiesen haben. Damit hängt die Nebenbedeutung des Substantiellen, Festen, des im Wechsel unwesentlicher Eigenschaften beherrschenden Grundtypus zusammen, weshalb auch von dem «Kern» eines Menschen, etwa seine «Gesinnungs-Substanz» sinnvoll und einwandfrei gesprochen werden kann. Ja, die Unterscheidung zwischen einem beharrenden «Etwas», dem Ding und seinen wechselnden Eigenschaften, ist von unserem Denken unabtrennbar, das über alle empirischen Zusammenhänge hinweg schließlich gipfelt in dem Begriff «eines letzten Weltgrundes», dem schlechthin Seienden (Absoluten), der «ewig schaffenden Natur», also in den Begriff eines «In-sich-seienden», das von keinem anderen abhängig sich dadurch als die «eigentliche Substanz erweist.

Die von Aristoteles beeinflußte psychologische und metaphysische Betrachtungsweise glaubte aus den «unsinnlichen» Akten des Denkens und vernünftigen Wollens auf eine ihnen zugrunde liegende, vom sinnfälligen Leben verschiedene Wesenheit als ihren «Träger» schließen zu dürfen, — gemäß dem allgemeinen Grundsatz: operari sequitur esse, die Tätigkeit (Funktion) folgt aus dem Sein, der «Natur», eines jeden Dinges. Nur die in Vorurteilen aller Art wurzelnde Scheu vor einer «geistigen Seele» hindere viele Denker, solchen einfachen Schluß von der Verschiedenheit der «Wirkungen» auf die Verschiedenheit der «Ursachen» zu ziehen. Wie es «eminent absurd» sei, eine Bewegung oder Schwingung ohne ein bewegendes oder schwingendes Etwas zu denken, so sei es auch töricht, sich die geistigen Funktionen gleichsam wie freischwebende Himmelskörper vorzu-

stellen, anstatt sie auf eine geistige «Substanz» zurückzuführen.

Das Prinzip der Idendität ist zu mächtig, um nicht solchen Erwägungen wenigstens eine gewisse Anerkennung zu sichern.

Denn es zwingt allerdings zu einer inneren Einstimmigkeit des Denkens und gestattet nicht entgegengesetzte «Wirkungen», aus einer und derselben Ursache als deren «Prinzip» abzuleiten. Wie es den Chemiker und Physiker je nach den empirischen Erscheinungen zur Annahme entsprechend verschiedener «Dinge» als ihren objektiven Seinsgrund bestimmt, so fordert es auch für «körperliche und «geistige» Funktionen verschiedene «Träger», um nicht zu sagen «Organe» oder gar «Substanzen». Aber gleichwohl erweist es sich nicht tragfähig genug, um die Behauptung einer Seelen-Substanz in dem hier gemeinten (dualistischen) Sinne zu stützen.

Einen ersten Widerstand findet diese Behauptung in der (besonders von Wundt angestellten) Erwägung, die Anhänger der Seelensubstanztheorie machten sich einer Verwechslung des Grundes mit der Frage schuldig. Das Primäre seien nicht tätige Substanzen, sondern substanzerzeugende Tätigkeiten. Es könne zwar der «Begriff» der Substanz aus unserer denkenden Bearbeitung der Vorstellungsobjekte, niemals aber unser Denken aus dem Begriff der Substanz abgeleitet werden. Die inneren Vorgänge des geistigen Lèbens seien mit dem «unveränderlichen Beharren dieser Substanz nicht vereinbar». Die Substanztheorie müsse darum der Aktualitätstheorie weichen, die nur einen unaufhörlich fließenden Strom psychischer Tätigkeit, aber keine ruhenden Träger kenne. «Seele» sei nur ein Name für den Inbegriff der zusammenhängenden «Ereignisse» des Denkens, Fühlens und Wollens.

Eine derartige Überlegung würde offensichtlich nur eine Auffassung treffen, die das Merkmal der «Beharrung» zum Wesen der geistigen Substanz rechnete, anstatt in dieser eine «lebendige», sich in ihren Akten betätigende «Wesenheit» zu erblicken. Gegen deren Annahme wäre ferner die bloße «Unmittelbarkeit» der psychologischen Erfahrung deshalb kein ausreichendes Argument, weil

wissenschaftliche Psychologie überhaupt erst durch Reflexion, also durch Aufhebung jener Unmittelbarkeit, möglich wird. Warum aber die Reflexion auf die Eigenart des «Psychischen», also die «denkende Bearbeitung» dieser inneren «Vorstellungsobjekte», den Begriff «tätiger Substanzen» weniger rechtfertigen sollte als die «denkende Bearbeitung» der «äußeren» Vorstellungsobjekte, ist schwerlich einzusehen. Wer also körperliche Substanzen gelten läßt, wird folgerichtig auch wenigstens dem Begriff geistiger Substanzen seine Anerkennung nicht versagen können; um so weniger, da eine gewisse sich im Wechsel aller seelischen Vorgänge behauptende Konstanz (Beharrung) des Ichs besteht und die einheitlichen Leistungen in der Begriffsbildung, im Urteilen und Schließen überhaupt erst möglich macht. Unentschieden aber bliebe trotzdem noch die Frage, welche Realität einem solchen Begriffe zugrunde liegt. Zunächst gilt es überhaupt, Ursprung und Gültigkeit einer Begriffsbildung erst ins rechte Licht zu rücken, gilt es zu prüfen, ob der Ausgangspunkt jener metaphysischen Schlußfolgerung, die Tatsache «geistiger Funktionen» einwandfrei gesichert ist.

Als etwas «Unsichtbares» pflegt die Seele, das Geistige, seit den Tagen Platons dem Sichtbaren, «anschaulich» Gegebenen gegenübergestellt zu werden. «Denken» und «Wahrnehmen» gelten der psychologischen Betrachtung als zweierlei. Gedanken sind ihrem eigentlichen Wesen nach «unanschaulich». Ein Begriff wie die Wahrheit kann nicht «gesehen» werden wie ein Buch oder ein Kirchturm. Aber auch ultra-violette Strahlen und «Gase» sind unsichtbar — aber darum nicht «geistig». Nur eine willkürliche Bevorzugung, ein Primat des Sehens gegenüber anderen Funktionen der Wahrnehmung könnte also das Geistige mit Platon dem Unsichtbaren gleichsetzen. Denn die Grenzen des Sehens sind keine Schranken für andere Wahrnehmungen wie Tasten, Schmecken, Riechen oder Hören. Auch der Ton ist als solcher nur hörbar, wenngleich die ihn hervorbringenden Bedingungen in den Bereich des Sehens fallen können. Auf dem «Können» ruht der Nachdruck. Denn ein Inbegriff des Wirklichen, das «sinnlich wahrgenommen» werden «kann», hebt sich

nun von seinem Gegenteil ab. Jener führt den Namen «Körper», «Stoff» oder «Materie» (auf den Menschen bezogen: Leib), dieses den Namen «Geist» oder «Seele». Naturwissenschaft forscht nach den Zusammenhängen des «sinnlich Wahrnehmbaren» oder Wahrgenommenen, Psychologie befaßt sich mit dem «Nicht-Sinnlichen», mit den «Bewußtseinsvorgängen». Aber die letzteren bilden in der «unmittelbaren», «reinen», vom Nachdenken noch ungetrübten Erfahrung — in dem *Urerlebnis* — offensichtlich noch eine ungeschiedene «Einheit», ein lebendiges Ganzes, in dem und an dem zunächst nicht das Geringste von jenen Gegensätzen zwischen «Körper» und «Geist» feststellbar ist. Vielmehr tragen in ihm «Wahrnehmung» und «Wahrgenommenes» sowie «Denken» und «Gedachtes» gleichsam ein und dieselbe Seinsfarbe. Erst nachträglich findet eine «Spaltung» oder Zerlegung dieser gleichsam metaphysischneutralen Ureinheit in zwei Reihen statt: in die Funktionen der Wahrnehmung (der sogenannten fünf Sinne) und der nicht zu ihnen gezählten, noch übrig bleibenden und nun ihnen als «geistige» gegenübergestellten Tätigkeiten. Eine weitere Zerlegung dieser Funktionen in Form und Inhalt läßt das Wahrgenommene von dem Gedachten sich abheben und führt dabei zu dem Gegensatze des Körperlichen und Geistigen.

Die begriffliche Verschiedenheit von Materie und Geist liegt am Tage. Aber sie hebt die Gradlinigkeit, Einheitlichkeit und Einförmigkeit des Realen nicht auf, von dem wir in der ursprünglichen Erfahrung Kunde empfangen. «Wahrnehmung» (im weitesten noch undifferenzierten Wortsinne) ist schließlich alles, dessen wir überhaupt «inne» werden. Auch das «Denken» gehört dazu und erscheint dabei als der Teil der einheitlichen reinen Erfahrung, der nach Abzug der Funktionen «sinnlichen Wahrnehmens» als «nicht sinnlich» übrig bleibt. Diese nicht zu den «Wahrnehmungen der fünf Sinne», vielmehr eine andersartige «Wahrnehmung» darstellenden Funktionen des Denkens spielt in dem Bewußtseinsleben eine besondere Rolle. Sie dienen dem Begreifen der von jenen gelieferten Inhalte. Sie ordnen und sichten, stiften Beziehungen, die als solche nicht oder doch nicht in demselben Sinne «wahrnehmbar» sind. Sie errichten das nur

mit ihren Mitteln erfaßbare «Allgemeine» (Abstrakte) über dem von den Sinnen wahrgenommenen «Besonderen» (Konkreten). Sie erzeugen «Begriffe», an die alles «höhere» (wissenschaftliche) Erkennen des «Geistes» geknüpft ist.

Die besondere Dignität, der Wertvorrang des «Denkens» vor dem «sinnlich Wahrgenommenen», das «Allgemeine» vor dem «Besonderen» bildet wie die aristotelische Psychologie deutlich erkennen läßt, den Grund für die Voreiligkeit des Schlusses auf einen vom «Körper» verschiedenen «Geist». Auf den windigen Höhen des «abstrakten» Denkens verlor die dualistische Seelen-Metaphysik seit den Irrgängen des Aristoteles den ungetrübten Blick für die reale Einheit der ursprünglichen, rein inneren Erfahrung, des Urerlebens. Sie trennte in ihrer Betrachtung des Menschen mit einem gewissen Rechte zum Zwecke wissenschaftlicher Beschreibung des ursprünglichen Systems von Funktionen die Vorgänge des «sinnlichen Wahrnehmens» und des Denkens, gelangte dann in den aus dieser Trennung abgeleiteten Schlüssen auf verschiedene «Prinzipien» und verwandelte nun diese vorschnell in «Dinge» (Wesenheiten, Substanzen), stellt sich selbst und dem philosophischen Denken der Folgezeit das «Problem», wie diese beiden verschiedenen Dinge miteinander zusammenhingen. Sie quälte sich mit einem bloßen Scheinproblem, welches im Materialismus und Spiritualismus andere Lösungsversuche zeitigte.

«Alles ist Materie,» versichert der Eine. «Alles ist Geist,» behauptet nicht minder zuversichtlich der Andere. Der lächelnde Dritte aber überschaut die Befangenheiten beider.

Die *materialistische* These verrät ihren Ursprung in einer einseitigen Betonung des Sinnlich-Anschaulichen, Ausgedehnten, Quantitativen, Meßbaren gegenüber dem Unanschaulichen, Unausgedehnten, rein Qualitativen. Schon in den ältesten Seelenvorstellungen des «Hauches» und «Odems» als eines «feinen» Stoffes enthaltend, hat sie seit Heraclits Lehre von der Seele als einer Erscheinungsform des «Feuers» und Democrits Annahme eines besonderen Seelen-Atoms bis in das neunzehnte Jahrhundert das «Geistige» auf das «Körperliche» zurückzuführen gesucht. Diese «Zurückführung» ist ein schillernder Begriff.

Verstanden im Sinne der «Gleichheit» — eine offensichtliche Absurdität; denn Gedanken «sind» (ihrem Begriffe nach, per definitionem) keine «körperlichen» Bewegungen. Das Sinnfällige «ist» nicht das «Unsinnliche». Gedeutet in dem ursächlichen Sinne der «Entstehung» des Geistigen aus dem Körperlichen — eine in der Erfahrung nicht bewiesene, dazu logisch haltlose Annahme; denn das Unsinnliche bleibt als Wirkung einer sinnlichen Ursache unverständlich, da eine solche nicht mehr hervorbringen kann als sie ihrem Wesen nach enthält. Begriffen schließlich im Sinne der «Abhängigkeit» des Geistigen vom Körperlichen, des «Zusammenhanges» beider, leitete jener Versuch der Zurückführung von der Seinsfrage des Leib-Seele-Problems hinüber zu der mit ihr ausschließlich unmittelbar zusammenfallenden Frage des «Zusammenhanges», der in irgendeinem Sinne von jeder hierher gehörenden metaphysischen Theorie, auch der dualistischen Substanzlehre anerkannt wird.

Die materialistische Lösung der Seelenfrage offenbart ihre Unzulänglichkeit vollends im Lichte erkenntnistheoretischer Besinnung. Denn sie erweckt den Anschein als sei die von ihr als das Ein und Alles vergötterte Materie eine über jede Fragwürdigkeit erhabene Realität, die sich durch ihre «Handgreiflichkeit» als solche erweise. Aber in Wahrheit ist sie nichts als ein Sammelbegriff für einen Komplex von Wirklichkeiten, der mit den «fünf Sinnen» wahrgenommen werden kann, genauer: der hypothetische Begriff eines «objektiv» Realen, welches diese Wahrnehmungen ermöglicht. Sie ist folglich in jeder Hinsicht nur ein «erscheinendes» Etwas, das in seinem «An-sich-sein» unbekannt bleibt und darum auch keine Erklärung für den «Geist» bedeutet.

Ostwalds *energetische* «Überwindung» des Materialismus gibt die Materie als eine «letzte Realität» preis, setzt an ihre Stelle die «Energie», unter deren zahlreichen Arten sie als eine besondere seltene und wertvolle die «geistige» anerkennt. Aber auch sie — die sich bescheidenerweise nur als einen «vorläufigen Versuch» zu einer «einheitlichen Weltanschauung» betrachtet — verstrickt sich in die Fragwürdigkeiten einer kausalen «Zurückführung» der geistigen Energie aus der physischen, wenn sie etwa

von der «Umwandlung» der verbrauchten «chemischen Energie der Nahrungsmittel» in jene redet. Sie läßt die Schwierigkeit unbeachtet, die in dem Gegensatz der sich in Bewegungen offenbarenden, physiologisch-quantitativ meßbaren und der rein qualitativen geistigen Energie enthalten ist. Sie überwindet schließlich den Materialismus mehr den Worten als der Sache nach und versagt auch ihrerseits, weil sie das nachträglich Getrennte, in der Urerfahrung aber einheitlich Verbundene aufeinander zurückzuführen, genauer: auseinander abzuleiten sucht. Sie erweist in gewisser Hinsicht dem bloßen Wort Energie zu viel Ehre und wiederholt in philosophischem Betracht lediglich den landläufigen Gedankengang von dem Zusammenhang geistiger und körperlicher «Kräfte».

Von dem Fehler, das unmittelbar Gegebene auf dem Umwege über das mittelbar Gegebene verständlich zu machen, bleibt der *Spiritualismus* frei. Er kennt in der ihm von Berkeley im siebzehnten Jahrhundert geliehenen Gestalt «nur Geister und deren Vorstellungen» (esse est percipi), in der monadologischen Form Leibnizens nur unausgedehnte «Monaden» als einfache Substanzen und deren verschiedengradige Vorstellungstätigkeiten: schlafende Pflanzen-, wahrnehmende Tier- und denkende Menschen-Monaden, in dem an Mach anknüpfenden Psychomonismus Verworns nur den einheitlichen «reichen Inhalt der Psyche», in den sich die Körperwelt auflöst. Schwere, Kälte und Härte, Bewegung und alle sonstigen Eigenschaften eines Körpers erscheinen hiernach als ein bloßer Komplex von «Empfindungen». Mag der Spiritualismus in dieser Form infolge seiner Vermengung der anschaulichen (Wahrnehmungen) und unanschaulichen (Gedanken) Empfindungen nicht alle Ansprüche der Differenzierung erfüllen, mag er ferner besser Empfindungs-Monismus heißen (da der Name Psyche seinen geschichtlich gewohnten Sinn durch den Gegensatz zum Körper gewann), er vermeidet die wissenschaftlichen Schwächen der materialistischen wie der substanzdualistischen Leib-Seele-Theorie und stellt im Sinne unserer Deutung des Urerlebens den einzig natürlichen Ausgangspunkt der Antwort auf diese ganze Frage her.

Ein folgerichtiges Ausgehen von der «reinen» noch un-

gespaltenen Erfahrung beseitigt endlich eine gewisse Willkür der *Identitätstheorie.* Ob die letztere mit Spinoza Denken und Ausdehnung als die beiden uns von unendlich vielen anderen allein bekannten Attribute bezeichnet oder mit Schelling von den polaren Gegensätzen des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur spricht, die in der metaphysischen Ureinheit noch ungeschieden enthalten sei, ob sie mit Schopenhauer eine doppelte Betrachtungsweise (von «außen» und von «innen») unterscheidet oder mit Fechner das Gleichnis des Konkaven und Konvexen wählend erklärt: «Was Dir auf innerem Standpunkt als Dein Geist erscheint, der Du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt als dieses Geistes körperliche Unterlage» — solche und ähnliche Formen der Zwei-Seiten-Theorie bleiben eine unzulängliche bloße Behauptung, solange sie nicht ausdrücklich die unleugbare Tatsache des über den Gegensatz von Leib und Seele erhabenen Urerlebnisses zur Grundlage wählt. Erst hierin liegt die wahrhafte letzte Tatsache, die als solche nur aufgewiesen und geklärt, aber ihrerseits nicht weiter erklärt werden kann.

Erst von hier aus ist auch eine Erhellung der Frage nach dem «Zusammenhang» zwischen Leib und Seele möglich, die zu der Seinsfrage dieser Problemgruppe hinzukommt. Ja, in gewissem Sinne hört diese Zusammenhangs-Frage nunmehr überhaupt auf, ein «Problem» zu bilden. Jenes «Welträtsel», welches Du Bois-Reymond von seinen materialistischen Voraussetzungen aus als ewig unlösbar bezeichnete, wird als Schein-Rätsel entlarvt und verschwindet. Es leitet sich her aus einem methodischen Fehler. Die Ignorabimus-Klage («wir werden es niemals wissen») muß verstummen vor der Einsicht in die Unzulänglichkeit der Fragestellung. Zerlegt man ein in ungeschiedener Einheit erlebtes Ganzes in die verschiedenen Reihen des Ausgedehnten und Unausgedehnten, Quantitativen und Qualitativen, Körperlichen und Geistigen, Leiblichen und Seelischen, so ist es eine offensichtliche — und doch in der Geschichte dieses Problems immer wieder auftauchende — «Torheit», eines dieser Glieder aus dem entgegengesetzten «ableiten» zu wollen. Unter dem Seziermesser eines Anatomen wäre

eine «Seele» — ihre Substantialität einmal zugestanden — in Ewigkeit nicht auffindbar und nachweisbar (ein negatives Argument nur für solche physiologisch-medizinischen Betrachter, die sich nicht einmal mit den Elementen philosophischen Denkens vertraut machten). «Entseelt» man zuvor gewisse Komplexe der Welt — was zum Zwecke der Begreifung ihrer Außenseiten ein ebenso berechtigtes wie unvermeidliches «materialistisches» Methodenprinzip bedeutet —, entseelt man insbesondere die Einheit der Menschennatur, so versperrt man sich notwendig den Weg zu einer Erklärung des noch übrig bleibenden Seelischen aus dem Nicht-Seelischen, das man durch Abstraktion gewann. Dies aber war der Fall Du Bois-Reymond, der sich mit der Frage quälte, wie die einfachste Empfindung als etwas «Seelisches» aus den körperlichen Molekularbewegungen des Gehirns «entstehen» könne. Er erlag einem Phantom. Denn er bemerkte nicht, daß der ursprüngliche Vorgang der «Wahrnehmung» als ein einheitliches Drittes die alleinige «Realität» ist, die wir in der «reinen» Erfahrung feststellen können.

Ähnliches gilt von der Frage der «*Wechselwirkung*» zwischen Seele und Leib. Für das naive Bewußtsein steht es auf Grund bestimmter Denk- und Sprachgewohnheiten als unbezweifelbar fest, daß etwa der «geistige» Wille auf das «körperliche» Organ wirkt und irgendeine Veränderung herbeiführt, — oder daß umgekehrt aus gewissen leiblichen Vorgängen, etwa der Ermüdung, entsprechende seelische Wirkungen sich herleiten. Die wissenschaftliche Nachprüfung des Sachverhaltes zwingt bereits zu einer wesentlichen Berichtigung dieser Annahme. Sie kennt keinen «rein geistigen» Willen, sondern deutet das Willensergebnis in der Physiologie als «Erregung» bestimmter Stellen des «Großhirns», in der Psychologie als ein von zahlreichen Vorstellungen begleitetes wirkendes Ich-Bewußtsein. Die philosophische Betrachtung erkennt hier, wie in allen übrigen Fällen, lediglich zwei verschiedene Benennungen und Erscheinungsweisen eines und desselben realen Grundprozesses. Sie findet es darum auch nicht überraschend, daß bei fortschreitender Erkenntnis immer mehr psychologischeTat-

bestände in physiologischer Sprache ausdrückbar werden, und umgekehrt. Dabei erkennt sie zugleich, daß die «Wechselwirkungen» bereits (genauer: nur) innerhalb der physiologischen wie der psychologischen Abstraktionsreihen bestehen, also die vermeintliche «rein geistige» Ursache oder Wirkung leiblicher Vorgänge bereits in dem Gegensatze bestimmter Teile des «Leibes» zu anderen Teilen feststellbar ist, daß etwa Organe wie Herz und Lunge auf das Gehirn, periphere Nerven auf das Zentralnervensystem wirken, und umgekehrt.

Mit solcher Deutung des Geschehens ist ein gewisser «*Parallelismus*» (aber nur in ganz bestimmtem Sinne) anerkannt, besser: ein *Funktionalismus* im Sinne einer wechselseitigen Zuordnung des Seelischen und Leiblichen. Denn nicht ein seltsames «Nebeneinander-Hergehen» zweier wesensverschiedener Reihen des Geschehens ist es, worauf das Urerlebnis hinweist, sondern die reale Einheit eines Dritten, dessen gleichsam eindimensionale Einzelfunktionen sich in verschiedene Ordnungsreihen zerlegbar erweisen. Schon deshalb ist der «Parallelismus» (in jenem anderen Sinne) eine fragwürdige Theorie, weil Experimente — auf die er doch besonders sich berufen möchte — in keinem einzigen Falle wirkliche «Parallelität» festgestellt haben, zur Erfassung des zeitlichen Moments überhaupt unvermögend sind, sofern nur das nachträgliche im «Gehirn» lokalisierte «Denken» unmittelbar erlebt wird, seine physiologischen «Begleit»-Vorgänge dagegen direkter Beobachtung unzugänglich sind. Die dazu erforderliche Abtragung der Hirnschale würde gemäß der Voraussetzung den geistigen Vorgang selbst aufheben. Experimentelle Tierversuche und Ermittlungen der pathologischen Anatomie, entwicklungsgeschichtliche Beobachtung des mit dem Wachstum des Gehirns fortschreitenden geistigen Lebens sowie mannigfache tägliche Erfahrungen ähnlicher Art bestätigen die Überzeugung von einer lückenlosen Zusammengehörigkeit (Zuordnung) des Körpers und Geistes und erschüttern immer mehr das dualistische Verlegenheits-Argument, es seien für diese oder jene psychologischen Einzelvorgänge noch keine physiologischen «Korelate» gefunden worden. *Die seelisch-leibliche*

Einheitlichkeit der Menschennatur ist ein von dem natürlichen Denken wie von der wissenschaftlichen Erfahrung gleicherweise bezeugter Tatbestand. Er läßt keinen Raum für eine «leibfrei», ohne direkte Mitwirkung des Gehirns, ihre höchsten Akte vollziehenden Seelensubstanz, welche vielmehr als ein Restbestand aus den Zeiten mythologischen Denkens in dem dualistischen Weltbilde fortlebt und in einzelnen Philosophenschulen noch immer durch die in diesem Punkte fragwürdige Autorität eines Aristoteles getragen wird.

Auch in diesem Falle erweist sich ein und derselbe Tatbestand gewisser Zuordnungen und Zusammenhänge an sich mehrerer Deutungen fähig, unter denen auch die dualistische, im Sinne einer Seelen-Substanz sicherlich eine «Möglichkeit» darstellt. Aber nicht «blasse» (vage) Möglichkeiten reichen aus zum Aufbau einer bestimmten Welt- und Lebensauffassung und verleihen dem religiösen Menschen eine individuell bestimmte Form. Sie rufen zur «Entscheidung» auf. Mag letztere schließlich mehr von logischen oder alogischen (religiösen wie irreligiösen) Motiven beherrscht sein, in jedem Falle trennen sich erst in der Bewertung jener Möglichkeiten, in der Bestimmung ihrer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit die Wege der Denker und bestimmen dann in positiver oder negativer Richtung die metaphysischen Voraussetzungen des Unsterblichkeitsglaubens.

Kant ist der Typus eines Denkers, der die metaphysische Frage nach dem Dasein einer Seele nicht zur Entscheidung bringt — weder zu einer apodiktischen noch zu einer hypothetischen —, gleichwohl aber das «Postulat» der Seele und ihrer Unsterblichkeit aus Motiven der «praktischen Vernunft» festhält, wobei die psychologischen Bedingtheiten seiner Stellungnahme durch die religiösen Einflüsse seines Werdeganges offensichtlich sind. In der Kritik der reinen Vernunft sucht er die Paralogismen (Fehlschlüsse) der rationalen Psychologie aufzuzeigen, deren erster die Substantialität der Seele betrifft und lautet: «Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen bloß als ein solches betrachtet nicht anders als Subjekt ge-

dacht werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.» Diesen von dem Verfahren aristotelisch-scholastischer Psychologie wesentlich abweichenden Schluß begründet Kant durch die Erinnerung an seine in der transzendentalen Logik aufgestellte (wenngleich unbewiesene) Definition der Erkenntnis, nach welcher «Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind», reine Kategorien also ohne objektive Bedeutung sind, wenn ihnen nicht eine Anschauung unterlegt wird, auf deren Mannigfaltiges sie, als Funktion der synthetischen Einheit angewandt werden kann. Ohne sie sind sie lediglich «Funktionen eines Urteils ohne Inhalt». Jener Schluß aber habe gar keine anschauliche Grundlage in der Erfahrung, sondern gründe sich lediglich auf den «Begriff der Beziehungen», den alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subjekt hat. Er verwandele das «beständige logische Subjekt des Denkens» in ein «reales Subjekt der Inhaerenz», die bloße «logische Bedeutungg des Subjekts» in eine Erkenntnis des realen Subjekts und halte irrigerweise einen analytischen Satz für einen synthetischen, führe also höchstens auf «eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität». Kants Kritik der rationalen Psychologie gipfelt in deren Leugnung als «Doctrin», dagegen in ihrer Anerkennung als Disziplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoß zu werfen, andererseits um sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierig über dieses Leben hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als ein Wink derselben anzusehen, unsere Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauch anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Prinzipien doch höher her nimmt und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinausreiche.» Die Strenge der Kritik führe zur Einsicht in die «Unmög-

lichkeit, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenzen hinaus etwas dogmatisch auszumachen»; sie leiste aber zugleich der Vernunft den «nicht unwichtigen Dienst, sie ebensowohl wider alle möglichen Behauptungen des Gegenteiles in Sicherheit zu stellen» und so auch «jeden Gegner gerade demselben Gesetze der Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung» unterwerfe. Dieses Kantische Ergebnis beschränkt in jedem Falle seine Gültigkeit auf die seiner Kritik zugrunde liegenden Voraussetzungen, welche erstens die unbewiesene, zu Widersprüchen führende Bestimmung des Erkennens und seine Unterscheidung vom bloßen Denken betreffen, sich zweitens ausschließlich auf die «rationale» (rein begrifflich verfahrende) Psychologie beziehen, also ein von den Tatsachen der Erfahrung ausgehendes und sie in sorgsamem, induktivem Aufstiege metaphysisch verarbeitendes Unternehmen gar nicht treffen.

Aus welchem Grunde gerade bei einer solchen induktiven Methode die Substantialität der Seele als fragwürdige metaphysische Voraussetzung des Unsterblichkeitsglaubens erscheint, versuchte dieses Kapitel darzulegen. Es ist eine Voraussetzung, die in gleicher Weise christlichen wie außerchristlichen Formen des Unsterblichkeitsglaubens in irgendeiner Form zugrunde liegt, insbesondere auch der Lehre von der «Seelen-Wanderung» und der ihr verwandten altindischen, in der Theosophie und Anthroposophie noch heute fortlebenden Lehre von der Wiedergeburt (Reinkarnation) und dem Karma, dem Inbegriff der «Spuren», die von jeder Tat in der «Seele» zurückbleiben und die künftige Formen ihrer körperlichen Erscheinung und des Menschenschicksals bestimmen. Daß aber auch ohne die Annahme einer selbständigen Seele ein gewisser Unsterblichkeitsglaube möglich ist, zeigt vor allem die Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge, also auch des Einzelmenschen, und zwar seines ganzen Wesens. Sie beruht in ihrer zuletzt von Nietzsche — im Anschluß an altgriechische Vorgänge — vertretenen Form auf der Voraussetzung der Unendlichkeit der Zeit, der Endlichkeit des Raumes und der Kraft, woraus sich eine Endlichkeit der Kombina-

tionsmöglichkeiten, also die Wiederkunft des Gleichen, die unaufhörliche Umkehr der «Sanduhr» alles Geschehens, ergebe.

In jedem Falle erweisen sich die metaphysischen Voraussetzungen als mitbestimmend für die Formen wie Begründungen des Unsterblichkeitsglaubens.

Zweites Kapitel

Die Begründung des Unsterblichkeitsglaubens

Je mehr man Einblick gewinnt in die Entwicklungsgeschichte der Seelenvorstellung, je mehr man die wechselseitige Zuordnung körperlicher und geistiger Vorgänge bis in ihre Einzelheiten wissenschaftlich verfolgt, je mehr man vor allem begreift, daß in dem noch durch keine gewohnheitsmäßige Begriffsbildung umgeformten, um nicht zu sagen, gefälschten Urerlebnis ein einheitliches, über den Gegensatz von «Leib» und «Seele» erhabenes Drittes enthalten ist, je mehr solche Einsichten sich vertiefen, um so näher liegt der Schluß: keine «Seele», darum auch keine Fortdauer der Seele (als eines persönlichen Einzelwesens) nach dem Tode. Solcher Schluß wurde und wird von allen denen gezogen, welche ausschließlich die wissenschaftliche «Erfahrung» zum Ausgangspunkte solcher Entscheidungen oder doch wenigstens kritisch gewonnener Hypothesen wählen, weder als Agnostiker bei einem Verzicht auf die Bildung jeglicher Überzeugung über diese Frage beharren noch als «Gläubige» das folgenschwere Dennoch eines persönlichen Unsterblichkeitsglaubens wagen — unabhängig von den sonst befolgten Methoden kritischen Erkennens, losgelöst von den nachweisbaren Zusammenhängen unserer raumzeitlichen Welt.

So ergeben sich auch hier — wie bei allen, besonders weltanschaulichen Dingen — *drei Typen von Stellungnahmen*: entweder Verneinung oder Bejahung (geschehe beides im Namen der Philosophie oder der Religion) oder Enthaltung jeglichen Urteils, die ihrerseits auf bloßer Willkür und Trägheit des Denkens oder auf Überlegung beruhen kann. Diese drei Typen lassen sich durch die

ganze Geschichte der Philosophie hindurch verfolgen, — indem, je nach der allgemeinen Kulturlage, bald mehr der eine, bald mehr der andere vorwiegt.

Innerhalb unseres abendländischen Kulturkreises sind es begreiflicherweise biblisch-kirchliche Anschauungen, die den Unsterblichkeitsglauben mächtig förderten und zahlreiche Versuche zu seiner gedanklichen Rechtfertigung beherrschten. Zwar erhebt der Katholizismus nur die philosophische Erkennbarkeit Gottes zum ausdrücklichen Dogma, aber gleichwohl belebte und unterstützte er in hohem Grade die Bestrebungen der metaphysischen Vernunft, um auch die dogmatische Lehre von der Unsterblichkeit jeder einzelnen Menschenseele mit Hilfe des natürlichen Erkennens gegen Angriffe zu verteidigen und positiv zu begründen. Bereits ein Duns Scotus äußerte scharfsinnige Vorbehalte gegenüber solchen Bemühungen, ohne jedoch die thomistischen Gedankengänge in ihrem Siegeslaufe aufzuhalten. Letztere blieben auch in diesem Punkte bis zum heutigen Tage in der katholischen Theologie wie Philosophie herrschend, die ein umfangreiches Schrifttum über diese Frage hervorbrachte. Sie knüpfen in ihrem metaphysischen und psychologischen Teile an die aristotelische Theorie der Seelen-Substanz an und leiten zunächst aus ihrer Unkörperlichkeit und Einfachheit (Unausgedehntheit) die *Möglichkeit* ihrer ewigen Fortexistenz her. Nur ein zusammengesetztes Wesen könne seiner Natur nach zerfallen und vergehen; aber ein «ganz in sich» seiendes, absolut «einfaches» Wesen trage die Unzerstörbarkeit in seiner Natur und könne höchstens durch einen besonderen Akt Gottes der Vernichtung anheimfallen. Dies aber widerstrebe der göttlichen Weisheit.

In ähnlicher Form erscheint derselbe Gedankengang bei Moses Mendelssohn, dem Philosophen der Aufklärungszeit, dessen «Scharfsinn» Kant in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft einer besonderen Widerlegung wert erachtete. Die «einfache Natur» der Seele, führt Kant aus, würde selbst bei Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit nicht den Schluß auf ihre «notwendige Fortdauer» zulassen. Zwar kann sie als solche nicht wie eine «extensive» Größe in ihre Teile auseinander-

fallen, aber gleichwohl als eine «intensive Größe» aufhören zu existieren infolge «allmählicher Nachlaßung ihrer Kräfte.»

Eine derartige «Möglichkeit» zieht die thomistisch ausgerichtete Philosophie um so weniger in den Kreis ihrer Erwägung, da sie eine Fülle weiterer Argumente in Bereitschaft hält. Zunächst den Hinweis auf eine «zweite natürliche» Eigenschaft der «vernünftigen Substanz»: ihr Verlangen nach immerwährendem Dasein. Ein solches Verlangen könne — weil von dem weisen Schöpfer in sie hineingelegt — nicht eitel sein, sondern trage die Gewähr seiner Erfüllung in sich.

Der Vordersatz des Schlusses widerstreitet der unbefangenen Beobachtung. Er ist gedanklich konstruiert und verallgemeinert ein vielleicht in vielen, aber keineswegs in allen Menschen anzutreffendes Verlangen. Im Gegenteil ist die Bevorzugung des Nicht-Seins vor dem Sein und die innige Sehnsucht nach dem «Ende» des Lebens, nach dauernder «ewiger Ruhe», ein unleugbar häufiger psychologischer Tatbestand, nicht nur bei den im gewöhnlichen Wortsinne «Kranken» und von schweren Schicksalsschlägen Heimgesuchten, sondern auch in anderen, deren «Wille zum Leben» kaum zu der irdischen Zeitspanne auszureichen scheint, geschweige auf «ewiges» Leben gestimmt ist. «Ewige Vernichtung, nimm mich auf!» — dieser Sehnsuchtsschrei des ohne Rast und Ruh' über das Meer gepeitschten «Fliegenden Holländers», klingt er nicht mehr oder minder stark aus der Brust aller «Lebensmüden» und «Verneiner» des Daseins?

Selbst dort, wo ein «natürliches Verlangen» (naturale desiderium) nach unaufhörlicher (permanenter) Existenz angetroffen wird, richtet es sich nicht ohne weiteres bewußt und ausschließlich auf ein «persönliches» unbegrenztes Weiterleben, sondern auf das «Sein überhaupt» in irgendeiner Form. Mag sich natürlicher «Lebensdrang» gegen vorzeitige gewaltsame Vernichtung sträuben, überall dort, wo der in dem «natürlichen», auf allmählichen Abbau der Kräfte beruhenden Tode seinen willkommenen milden Erlöser findet, scheint er am Ziel seiner Bestimmung angelangt und von sich aus nicht mehr willens, neue Formen seiner Betätigung herbeizusehnen. Es ist,

als ob er sich dann mit großer Selbstverständlichkeit gleichsam zur Ruhe begibt, ohne jede Erwartung des Wiederauferstehens. Einer allzu abstrakten, rein begrifflichen Ausdeutung des Selbsterhaltungstriebes verdankt also der Obersatz jenes Schlusses seine Entstehung.

Aber gesetzt, er könnte sich wider alle Einwände behaupten, würde er in Verbindung mit dem Untersatze zu der gewünschten Folgerung führen? Wäre die Erfüllung dieses «natürlichen Verlangens» unbedingtgewährleistet? — Der Hinweis auf die «Teleologie der ewigen Weisheit» soll im Rahmen theistischer Metaphysik die Bejahung der Frage rechtfertigen. Da der Vogel «von Natur» der Luft, der Fisch dem Wasser angepaßt sei, da die untermenschliche Kreatur überhaupt in dieser und ähnlicher Weise ihre «Bestimmung» erreiche, so könne der Mensch als die «Krone der Schöpfung» nicht aus dem zweckvollen Ganzen herausfallen. Deshalb dürfe er von einem jenseitigen Leben die volle Erfüllung seiner natürlichen Sehnsüchte erhoffen, die er im Diesseits vergeblich suche.

Mit eindrucksvollem Aufgebot an Beredsamkeit wußten die Fürsprecher des Unsterblichkeitsglaubens das Ungenügen aller irdischen vergänglichen Güter zu schildern. Quaere super nos, suche den Wert aller Werte, das höchste Gut (summum bonum) nicht in uns, sondern in einem Höheren — hörten sie gleichsam mit Augustinus alle geschaffenen Wesen sprechen, bis sie die Unruhe ihres Herzens in der Idee einer «unendlich vollkommenen»Gottheit beschwichtigt fühlten. «Absolute» Wahrheit und «absolutes Glück» glaubten sie als die letzten und höchsten Ziele alles menschlichen Strebens zu erkennen, fanden diese indessen hienieden unerreicht, verwiesen darum alles Hoffen und Sehnen in ein erst nach der irdischen Wanderschaft sich öffnendes Reich der Vollendung. Ein «Atmen für die Ewigkeit» weisen sie der zunächst in die Zeitlichkeit hineingestellten Menschennatur als ihre Bestimmung an.

Höchstes Bekenntnis zur Idee, idealistische Grundhaltung spricht aus solcher Denkweise, die an sich so wenig an eine biblisch-theologische Bewußtseinslage geknüpft ist, daß sie vielmehr in ihren überzeitlichen Motiven sogar in dem Bekenntnis eines so «diesseits» gerich-

teten Weltweisen wie Goethes zum Ausdruck kommt: «Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht auszuhalten vermag.» Gültigkeit und Berechtigung solchen Anspruches bleiben fraglich, aber der darin ausgedrückte Drang nach rastlosem Fortschreiten des Geistes hebt sich wirksam ab von dem verständnisarmen Wort aus einem «Welträtsel»-Buch: «Man mag sich dieses «ewige Leben» im Paradiese noch so herrlich ausmalen, so müßte dasselbe auf die Dauer unendlich langweilig werden. Und nun gar: Ewig! ohne Unterbrechung, ohne Weiterentwicklung, diese ewige individuelle Existenz fortführen!» Gerade die Weiterentwicklung ins Unendliche, die «beseligende Anschauung» der Gottheit und ihrer dem Denken wie Fühlen gleichsam unermeßlichen «Anregung» gewährenden Vollkommenheit bildete — wenigstens auf dem Höhepunkte christlicher Hoffnung und ihrer theologisch-philosophischen Auslegung — die entscheidende Idee.

Ein besonderer Adel kündigt sich darin an, daß endliche Menschenwesen die Sehnsucht nach Unendlichkeit in sich tragen. Aber was weiß ein geistiger oder besser: ungeistiger, vollends widergeistiger Tropf um die grenzenlosen Gluten, die den schöpferischen Menschen durchziehen und immer neue Schaffenswehen in ihm lebendig erhalten? Bildet das Verstricktsein in die niederen Regionen der Endlichkeit und Zeitlichkeit nicht die empirische Erscheinungsform des durchschnittlichen Menschentums? Am wenigsten eine allgemeine (generelle) Unsterblichkeit wäre darum ableitbar aus jenen Gedankengängen, höchstens eine auf «erlesene» Menschen beschränkte, etwa im Sinne des anderen Goethe-Wortes: «Um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein.» Aber die ganze Schlußfolgerung begegnet schwerwiegenden Bedenken einer induktiv begründeten, von der allseitig betrachteten Erfahrungswelt zu den «letzten Dingen» aufsteigenden Weltausdeutung. Daß nicht alle Blütenträume reifen, ist die *Predigt der Selbstbescheidung*, welche die sichtbare und zunächst erforschbare Wirklichkeit, die «Natur», mit ver-

nehmlicher Stimme allen Einzelwesen zuruft. Kann ein nachdenklicher Mensch — vorausgesetzt, daß er nicht mit einem eigenwilligen (gänzlich irrationalen) Dennoch! dem Wunsch die Vaterschaft seines Unsterblichkeitsglaubens anvertraut — kann er sich dem Eindruck solcher Predigt entziehen? Immer aufs neue gewahrt er den ehernen Gang übermenschlicher, kosmischer Gewalten, erbarmungslos über das «natürliche Verlangen» der Erdgeborenen hinwegstürmen. Sie achten nicht des heißen Naturverlangens Jugendlicher, in den schwellenden Jahren des Werdens von tückischer Krankheit und vorzeitigem Tode verschont zu bleiben. Machen nicht Halt vor der naturkräftigen Abneigung Erwachsener gegen allzu frühes Hinscheiden und rufen schließlich alle, die Menschenantlitz tragen, vor ihrer «Vollendung» von hinnen. Ungestillt lassen sie das Urverlangen von Millionen nach größerem Anteil an Licht und Sonne eines höheren irdischen Daseins, bescheren ihnen Verkümmerung und Untergang anstatt die heiß ersehnte Befreiung aus dem Elend mannigfachster Art.

So bleibt das Sinn- (Telos-) Verlangen nach Erfüllung der empfangenen Naturanlagen schon in der diesseitigen Welt tausendfach ungestillt. Diese unleugbare Grundtatsache bestimmt die einen zum Zweifel an jenen «teleologischen» Argumenten für die Unsterblichkeit, veranlaßt sie von dem Einzelwesen und seinen Ansprüchen gegenüber dem All wie der Gottheit geringer zu denken, aber die anderen bestärkt es nur um so mehr in der Erwartung, daß die allerdings in «dieser» Welt nicht immer sichtbar werdende Zweckmäßigkeit dereinst in einer «anderen» sich um so herrlicher offenbare, — widrigenfalls halte uns ja die Natur «zum Narren». Solche Annahme stimme zu trüber Verzweiflung und dumpfer Resignation, stehe in unversöhnlichem Gegensatz zu der Idee «göttlicher Weisheit». Gerade diese Idee ist es, die im letzten Grunde auch hier das Gebäude der Begründung trägt. Aber auch hier wird sie vorschnell mit endlicher Menschenvernunft inhaltlich bestimmt, während doch ihre Unendlichkeit und in ihren anderen Zusammenhängen (wenn es die Lücke der Beweise auszufüllen gilt) oft betonte «Unerforschlichkeit» wenigstens Raum lassen

müßte für eine andere Ausdeutung derselben Tatbestände.

Eine solche beruht zunächst auf der schärferen Unterscheidung des Individuums und der Gattung: «Sinn und Ziel» eines unerschöpflichen Dranges nach immer neuen Formen des Seins und Werdens verlangen ihrem Begriffe nach offensichtlich weder unbedingte Erhaltung des Einzelwesens noch die Erfüllung aller seiner «persönlichen» Wünsche. Sodann aus der damit zusammenhängenden Erwägung, daß der natürliche, zur Vollendung aller Anlagen treibende Stachel einen gewissen «Zweck» auch dann erfüllt, wenn er als treibende Kraft wirkt und die Unendlichkeit mit geistigen Augen vorweg nehmen läßt. Gerade im Lichte einer solchen Deutung erlebte Lessing das Forschen nach Wahrheit als sinnvoll und bekannte es in jenen denkwürdigen Worten, welche «die reine Wahrheit» als göttliches Vorrecht, das unbedingte, wenngleich dem Irrtum unterworfene Streben nach Wahrheit dagegen als das gerade dem Menschen angemessene Erbteil preist. Die Entscheidung dieses Sinn-Problems hängt wesentlich davon ab, ob man dem Ringen und Kämpfen als solchem, überhaupt der zielstrebigen Funktion als solcher, schon eine positive Schätzung zuteil werden läßt oder diese ausschließlich (oder doch vorwiegend) der «Erreichung» des Zieles vorbehält.

Dies ist schließlich keine rein logische Frage mehr, sondern eine (irrationale) Wertfrage, eine psychologische Strukturfrage. Rein logisch läßt sich nur soviel aussprechen, daß jene auf die Idee «göttlicher Weisheit» gestützten Argumente (abgesehen von sonstigen Fragwürdigkeiten) vorschnell endliche Zielsetzung des Menschen zum Maßstabe des «göttlichen Weltplanes» und des metaphysischen Zweckes überhaupt nehmen, durch solche Vermenschlichung aber die Ansprüche kritischen Denkens verletzen. Innerhalb gewisser Grenzen findet sich ja auch theistische Weltbetrachtung mit der «selbstverständlichen» Tatsache ab, daß «natürliche» Wünsche des Menschen unerfüllt bleiben. Und doch ist, rein logisch genommen, auch diese Unstimmigkeit schon ein Widerspruch gegen «absolute göttliche Weisheit», deren Idee bei strengster Ausdeutung (menschlich gesprochen) schon

*

hienieden in keinem Falle solchen Widerstreit zuließe. Erklärt man denselben durch den Hinweis auf seine «erzieherische» Bedeutung als «sinnvoll», so folgt man einem Gedanken, dessen folgerichtige geschichtsphilosophische Anwendung auch dem etwaigen Mißverhältniss zwichen Ansprüchen eines Einzelmenschen auf «immerwährendes» Sein und «Vollkommenheit» eine sinnvolle erzieherische Bedeutung geben konnte. Denn die Spannung, welche die Sehnsucht nach Unendlichem, «absolut Wertvollem» hervorruft, erweist sich immer dann «sinnvoll» (als Glied eines teleologischen Zusammenhanges), wenn sie zu Taten führt, einer höheren Stufe und einer «anderen» Welt im Diesseits den Weg bereitet. Durch das Streben, die Idee der Vollendung in wachsendem Grade zu erfüllen, gewinnt jedes Einzelleben (wie die ganze Menschheitsgeschichte) einen «Sinn», einen um so höheren, je mächtiger jenes Streben sich regt und auswirkt. Absolute Erreichung des Vollendeten würde geradezu den «Sinn» weiteren Schaffens aufheben und «nur» die Ruhe des «Besitzes» übrig lassen. «Ideale» verneinen sich selbst, sobald sie als restlos erfüllbar oder gar erfüllt gelten.

Unbeirrter Wirklichkeitssinn und beschönigende (platonisierende) Weltausdeutung, induktive und deduktive Metaphysik liegen im ganzen Umkreise letzter religiöser Probleme in Fehde. Jene «teleologische» Stütze des Unsterblichkeitsglaubens stammt gleichsam nicht «von unten», sondern «von oben». Sie gründet in einer bereits zuvor aus (irrationalen) Motiven des «Glaubens» und der Überlieferung gewonnenen Überzeugung, kann als solche eine «persönliche» Glaubensgewißheit bedeuten und darum unanfechtbar bleiben, solange sie nicht allzu selbstsicher und vermessen ihr «objektives» Recht mit «beweiskräftigen» Gründen geltend macht.

Sittliche Vollendung erscheint im Rahmen biblisch-theistischen Glaubens als der höchste irdische Wert, die Idee sittlicher Weltordnung als der Gipfel aller Zweckbetrachtung. Gerade sie erzeugt darum noch besondere teleologische Gedankenmotive und führt zu den Versuchen einer *moralischen* Begründung der Unsterblichkeit. «Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt — bekennt Kant — ist mit meiner moralischen Gesinnung

so verwebt, daß so wenig ich Gefahr laufe die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden kann.» Das unbedingte Vernunftgesetz der «Pflicht», des Gewissens (kategorischen Imperativs), gibt der Welt- und Lebensauffassung Kants das entscheidende Gepräge. Es bildet den Ausgangspunkt für die Deduktion der drei «Postulate» (Freiheit, Unsterblichkeit, Gott), die zwar theoretisch als solche unbeweisbar, aber gleichwohl mit dem Pflichtgedanken logisch verbunden seien. Die unendliche Aufgabe der Heiligkeit und Übereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz, unerreichbar in der endlichen Spanne irdischer Tage, weise auf einen unendlichen Fortschritt (Progressus) und demnach auf ein «künftiges Leben». Kant selbst findet in dieser Ableitung «nicht logische, sondern moralische Gewißheit» und deckt durch dieses Bekenntnis die mehr zufälligen Wurzeln seines «Postulates» in seiner eigenen seelischen Verfassung auf, begründet aber weder psychologisch noch logisch die Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen moralischer Gesinnung und dem Unsterblichkeitsglauben. Fügt er das weitere Bekenntnis hinzu, daß ohne den Glauben an «ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben» seine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden (denen er «nicht entsagen» könne, ohne in seinen eigenen Augen «verabscheuungswürdig zu sein»), so gefährdet er offensichtlich dadurch die Autonomie der Sittlichkeit, ihre ausschließliche Gründung in dem Vernunftgesetz als solchem. Zugleich bringt er Glücksverlangen und Tugendstreben — die zunächst scharf geschiedenen Dinge — in eine für die Widerspruchslosigkeit seiner Lehren bedenkliche Nähe durch das weitere Bekenntnis: «Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße Würdigkeit glücklich zu sein, ist aber noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu finden, muß er, so er sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.»

Hier taucht das eudämonistische Motiv auf, welches die Forderung eines «Ausgleichs» zwischen Tugend und Glückseligkeit erhebt und in seiner allgemeinsten Form «Vergeltung» fordert — im Namen göttlicher Gerechtig-

keit. In immer neuen Variationen erklingt in der Geschichte der Menschheit die Klage über die Ungerechtigkeit und scheinbare Willkür, mit der die Lose der Sterblichen fallen. «Patroklos liegt begraben, und Thersites kehrt zurück» — klagt schon Homer. Bösewichte ernten Ruhm und Ansehen, schwelgen und prassen, indessen die Ehrlichen und Gewissenhaften darben und zugrunde gehen. Das Laster feiert Triumphe vor aller Welt, die Tugend lebt ungekannt im Verborgenen. Das Unrecht siegt und findet Bewunderung, der Gerechte leidet und wird verfolgt. Römische Kaiser hielten üppige Gelage, während glaubensstarke Christen Martyrerqualen in der Arena erduldeten und von wilden Tieren zerrissen wurden. Die alte Hiobklage will nicht verstummen vor dem sich immer erneuernden schrillen Mißverhältnis zwischen dem «Wohlergehen» des Bösen und dem «Übelergehen» des Guten. Immer wieder drängt sie zu der Frage: unde malum ? woher das Übel in jeder, auch in dieser Gestalt ?

Hiob selbst, seiner Habe beraubt, von seinen Freunden verlassen, von furchtbaren Schmerzen gepeinigt, ist sich keiner Schuld bewußt, die sein Schicksal als göttliche Strafe erklären könnte. Nach heftigem Ringen findet er des Rätsels Lösung in der demütigen Unterwerfung in Jahwes heiligen Liebeswillen, der «alles gab» und «alles nahm» und dessen Name darum «gebenedeiet» sei. Die göttliche «Zuchtrute» wandelte sich in eine göttliche Liebeshuld. Das Leid wurde schöpferisch, trat in den Dienst der Bejahung des Daseins, trotz, ja gerade wegen seiner Schrecknisse. Der Leidende wurde «stille zu Gott» (wie ein Psalmenausdruck lautet) und ging ohne Murren «unbegreifliche» Dornenwege.

Aber das Vergeltungsmotiv regte sich auch in den biblischen Menschen zu mächtig, um sich durch eine solche, mehr nach innen gewandte Lösung des Problems beschwichtigen zu lassen. Es wollte nicht verzichten darauf, daß dem Tugendhaften, vor allem dem Leidenden und Geprüften der «verdiente» Lohn und dem Bösen die «verdiente» Strafe zuteil werde. Den Thron des «gerechten» Gottes rief es an, um von dorther die «Sanktion» der sittlichen Ordnung die — auch äußerlich erkennbare — Herrschaft des Guten zu erflehen. Die Idee des «jüngsten

Gerichtes» ist der Ausdruck eines solchen Verlangens nach Herbeiführung einer «gerechten» Rangordnung, innerhalb derer der «wahre» Wert jedes Menschen offenbar werden und das «Opfer der Tugend» auch in einer besseren «äußeren» Lage seinen «Lohn» finden soll. «Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmelreich!» — tönt es aus den Evangelien als frohe Botschaft des Trostes den Mühseligen und Beladenen, den Verfolgten und um der «Gerechtigkeit willen» Leidenden. «Wenn ich um der Menschen willen in Ephesus mit den Stieren kämpfte, was nützt es mir, wenn die Toten nicht auferstehen? Dann lasset uns essen und trinken; denn morgen werden wir sterben.» (1. Kor. 15, 32). Dieses Paulus-Bekenntnis hat seine seelischen Wurzeln in einer starken Spannung zwischen «Pflicht» und «Glück». Es begründet logisch und unterstützt psychologisch den Verzicht auf «natürliche» Ansprüche des irdischen Wohlbehagens durch den Hinweis auf Unsterblichkeit und himmlischen Lohn. Es kennt ein höheres Gut als die bloße Erhaltung des sichtbaren, irdischen Lebens: Erfüllung des göttlichen Willens, das bis in den Tod getreue Einstehen für Christus und die Sache des Evangeliums. Aber dieses Hochziel beflügelt nicht unmittelbar aus eigener innerer Triebkraft die paulinische Natur, sondern nur auf dem Umwege über die Vorstellung einer künftigen Vergeltung.

Unbedingte Pflichterfüllung — «um jeden Preis» — kann in den Bedingtheiten und Rücksichten des «natürlichen» Menschen auf stärksten Widerstand stoßen oder gar an ihnen völlig scheitern. Sie mag eine starke Stütze in der Erwartung jenseitigen «Ausgleichs» finden. Aber das Motiv der Vergeltung (in irgendwelcher Form) trübt nicht nur die Reinheit der sittlichen Tat, es bedeutet auch in dem Zusammenhange der logischen Begründung des Unsterblichkeitsglaubens eine fragwürdige Idee. Denn, wenn wirklich die Tugend der «alles überragende» Wert ist, so kann sie ihrem Begriffe nach durch keine Ungunst äußerer Lage und kein Mißverhältnis zwischen Würdigkeit und Schicksal beeinträchtigt werden, muß darum im Interesse der reinen Erhaltung ihres Wesens jegliche «Veräußerlichung» von sich weisen. Es war nichts anderes als

mangelnde Sittlichkeit, untersittliche Denkweise, welche Vergeltung und Unsterblichkeit in einen metaphysischen Begründungszusammenhang brachte und dabei die innere (immanente) Kausalität des sittlichen Lebens aus dem Auge verlor.

«Alle Schuld rächt sich auf Erden,» — ein Dichterwort, das einer umfassenderen Ausdeutung fähig ist, als es zu erfahren pflegt. Nicht nur in den gröberen sichtbaren Fällen bewahrheitet es sich, in denen Verstöße gegen die «sittliche Ordnung», gegen die Grundlagen des aufsteigenden Einzel- wie Gemeinschaftswesens nachteilige Folgen zeitigen. Auch dort findet es eine Bestätigung, wo unsichtbar und äußerlich unbemerkt in dem Inneren des Menschen die Art seines Tuns und Lassens bis in die letzten Regungen seines Denkens, Fühlens und Wollens sich auswirkt. «Fortzeugend Böses zu gebären» ist das Schicksal aller, auch der verborgensten Schlechtigkeiten. Die zurückbleibenden «Spuren» innerer wie äußerer Willenshandlungen helfen das Bild, die Gestalt des Menschen bauen, nach seinem Wert und Unwert. *Der Seins-(Struktur-)Wert behauptet als solcher sein eigenes Recht gegenüber jedem äußeren Schicksal.* Er bedeutet eine gleichsam in sich ruhende Größe, die zwar mit anderen Wertansprüchen in heftigen Widerstreit geraten, dadurch das Bild schroffer Gegensätze und die «Unstimmigkeiten» innerhalb unserer Welt vervollständigen hilft und die Sehnsucht nach einer «besseren» (harmonischeren) Welt wachruft, aber deren Wirklichkeit in keiner Weise logisch verbürgt.

Einen unleugbaren «Riß» und Zwiespalt offenbart unsere so vielfach «zerrissene» Menschenwelt auch darin, daß innere, geistig-sittliche Werte weder immer von der ihnen zukommenden sozialen Anerkennung begleitet sind, noch stets vom Schicksal mit äußerlichem, körperlichem und gesellschaftlichem Wohlergehen oder einem «langen Leben» bedacht werden. Bis zur heldischen Tragik kann sich solche Spannung steigern. Aber, warum sollte «Tragik» nicht metaphysisches Menschenlos sein? Die Dissonanz aller Tragik aufzuheben war und ist das Ziel des Unsterblichkeitsglaubens, der sich dabei in eine Kreisbewegung des Gedankens verwickelt. Denn ob Tra-

gik sein darf, bildet keine logische Frage mehr. Unleugbar aber ist, daß sie einem offenen Wirklichkeitssinn als Tatsache begegnet, wenngleich in gewisser Hinsicht bewußter Menschenwille schon diesseits nach einer von tragischer Zwiespältigkeit befreiten Welt strebt.

Solange «tragische Konflikte» bestehen, stellen sie den Menschen vor die Frage der Entscheidung für «sittliche» oder «außersittliche» oder gar widersittliche Ziele. Wer im Hinblick auf die dabei möglichen Spannungen entsagungsreiche Übung der Tugend ohne Himmelslohn als «Torheit» erklärt und den «glücklich preist, der unbekümmert um die sittliche Ordnung möglichst viel von den Erdengütern an sich zu reisen versteht», wer die Stimme eines nicht von der Erwartung des ewigen Lebens gestärkten Gewissens als ein völlig belangloses Gefühl des «Mißbehagens» deutet, mit dem er «schon fertig werde», der hat den Begriff der «reinen Sittlichkeit» und einer «sittlichen Weltordnung» nie ganz zu Ende gedacht. Denn er leugnet die «alles» überragende — also auch über dem Gegensatz von «äußerem» Glück und innerer Wertigkeit erhabene — Würde echter Sittlichkeit. Fügt er dann zur Erläuterung und Befestigung seiner Denkweise die Frage hinzu: «Wenn es keine «Sanktionen» im Jenseits gibt, was hätte dann die christlichen Märtyrer abhalten sollen, dem Verlangen ihrer Verfolger zu willfahren und so ihr Leben zu retten? Die Furcht vor dem kategorischen Imperativ? Die Wahrung der eigenen Würde?», — beantwortet er diese Frage mit dem Bekenntnis, jeder Unbefangene fühle «die Armseligkeit solcher Beweisgründe in so feierlich ernsten Augenblicken, wenn die höchsten Güter auf dem Spiele stehen und es sich um Sein oder Nichtsein handelt», — so verrät er wenig Verständnis dafür, daß Martyrertum als höchste Offenbarung der «Sittlichkeit» kein Feilschen um Götterlohn verträgt. Hielten die Helden des Weltkrieges ausnahmslos nur in Erwartung eines «besseren Jenseits» aus im Kugelregen oder taten es nicht gerade die Besten, die «Sittlichsten», die am lebendigsten von der Idee ihrer Aufgabe Ergriffenen aus innerem «Drang», aus Hingabe an einen Wert, für den sie zu kämpfen und zu sterben willens waren? Vom höchsten Standorte der Betrach-

tung aus gesehen, löst sich Tugend in Schein auf und versinkt ins Nichts, sobald sie ihren eigenen Wert und die in ihm gründende Seligkeit verrät an Behagen und «Glück», sei es im diesseitigen oder jenseitigen Leben.

Darum erweist sich auch die Idee der «sittlichen Ordnung» als unvermögend, mit Hilfe der Begriffe «Vergeltung» und «Gerechtigkeit» den Unsterblichkeitsglauben zu begründen. Zumal sich auch hier die Frage wiederholt: wie kann der «Allgerechte» und «Allheilige» schon für die Zeitspanne diesseitigen Lebens den Widerstreit zwischen Tugend und äußerem Schicksal dulden? Warum läßt er nicht schon hienieden den «Guten» über den «Bösen» triumphieren, um dadurch die Oberhoheit des sittlichen Wertes vor aller Augen an den Tag zu bringen (buchstäblich ad occulus zu demonstrieren)? Weil «offensichtlich» das Gegenteil sich tausendfach darbietet oder darzubieten scheint, muß die Idee des «unerforschlichen Ratschlusses» auch hier wieder die letzten Fragen leiser stimmen und schließlich ganz zum Verstummen bringen. Dies aber deutet auf Fragwürdigkeiten in den Voraussetzungen des Begründungsversuches, auf die Verstrikkung des «einzigartigen» Wertes der «Sittlichkeit» mit anderen außermoralischen Wertgesichtspunkten sowie auf die Annahme einer metaphysischen Harmonie der Werte überhaupt, auf die «Vergöttlichung» der Menschenwerte einerseits und die Vermenschlichung des «Göttlichen» andererseits, mithin auf *eine Hauptfehlerquelle in dem ganzen Umkreise des religiösen Menschen und seiner Probleme.*

Die allgemeine Verbreitung des jenseitigen Vergeltungsgedankens ist schon deshalb kein überzeugendes Argument für die Unsterblichkeit, weil sie an dem ältesten Judentum scheitert. In mehr als einer Hinsicht verdient die Tatsache Beachtung, daß in den zehn Geboten des Moses mit keinem Worte von jenseitiger Belohnung oder Bestrafung als «Sanktionen der sittlichen Ordnung» die Rede ist. Nur in dem vierten Gebote klingt die Vergeltungsidee an, aber in rein diesseitiger Form, indem «Wohlergehen und langes Leben auf Erden» als Folge kindlicher Verehrung der Eltern verheißen wird. «Zu den Vätern versammelt werden» lautet die immer wieder-

kehrende allgemeine Formel, die das Schicksal des Menschen nach dem Tode betrifft, aber das persönliche Fortleben unausgesprochen läßt. Die Erzählung von Henoch, «der nicht mehr gesehen ward», sowie von der Himmelfahrt des Elias, bilden vereinzelte Einschläge des Unsterblichkeitsglaubens in die ältesten biblischen Schriften. In dem Ton zweifelnder Zurückhaltung fragt das auf die «Eitelkeit alles Irdischen» gestimmte Buch der Prediger mit den (von Brahms in den vier ernsten Gesängen vertonten) Worten: «Wer weiß, ob des Menschen Geist aufwärts fahre und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde?» Die Frage wird zur bestimmten Verneinung in den anderen Worten desselben Buches: «Es geht dem Menschen wie dem Vieh; wie dies stirbt, so stirbt er auch, und haben alle einerlei Odem, und der Mensch hat nichts mehr als das Vieh; denn es ist alles eitel — darum sage ich, daß nichts Besseres sei denn daß der Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit, denn das ist sein Teil». Abgesehen von der (umstrittenen) Stelle des Buches Hiob: «Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und daß er mich auferwecken wird aus der Erde, daß ich in meinem Fleische Gott schauen werde,» abgesehen ferner von dem in dem Buche Tobias stehenden Bekenntnis: «Wir sind Kinder der Heiligen und erwarten jenes Leben, welches Gott denen geben wird, die ihren Glauben niemals von ihm abwenden» — findet sich innerhalb des Alten Testamentes erst in dem späteren, dem 2. Jhrh. v. Chr. angehörigen Buche Daniel das ausdrückliche Bekenntnis zum Auferstehungsglauben: «Viele (also nach dieser Stelle noch nicht alle) von denen, die in dem Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach und zum ewigen Abscheu». Ebenso enthält das 26. Kapitel des Buches Jesaia die Jubelworte: «Erwacht und jauchzet, die ihr im Staube liegt; denn ein Tau des Lichts ist dein Tau und die Erde wird die Schatten wieder von sich geben». Oder an anderer Stelle: «Einst wirst du der Sonne nicht mehr bedürfen, daß sie dir leuchte, noch wird der Glanz des Mondes dich bestrahlen, denn der Herr selbst wird dir zum ewigen Lichte werden und dein Gott zu deiner Herrlichkeit». (Ein ähnliches Bekenntnis im Buche der Makka-

bäer.) Nur die jüdische Sekte der Sadduzäer verneinte noch zu Jesu Zeit die herrschenden Anschauungen vom Scheol, der Unterwelt, und der Auferstehung von den Toten, welche dagegen in den Evangelien — wie in den paulinischen Briefen ein Hauptstück des christlichen Glaubens darstellt. Zwar heißt es im ersten Briefe an Timotheus (6, 16) von Christus, er allein «habe die Unsterblichkeit» (ho monos echon athanasian), aber der Nachdruck ruht hier auf «Haben» im Sinne eines wesenhaften, von Natur vorhandenen Besitzes, während die Unsterblichkeit den Menschen von Gott verliehen wird. Gesät wird nach der Schilderung 1. Kor. 15, 42 ein verweslicher, sinnlicher Leib, auferstehen aber wird ein unverweslicher, geistiger Leib. Als ein besonderes «Geheimnis» verkündigt es dort der Apostel, daß zwar alle Toten auferstehen, doch nicht alle «verwandelt» werden, wenn die Posaune bei der Wiederkunft Christi erschallt. Vor allem sind das vierte Evangelium und die Apocalypse voll von Verheißungen des «ewigen Lebens»: «Wer mein Fleisch ist und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage» (Johs. 6,55).

Die durch seine eigene «Auferstehung» verbürgte Autorität Christi begründete in allen, die sich ihr gläubig unterwarfen, die Überzeugung von der Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens. Diese bedurfte nun, strenge genommen, gar keiner philosophischen «Beweise» und Überlegungen mehr. Dennoch bedient man sich ihrer, teils um die Einwände der Ungläubigen in deren eigenem Bereiche zu entkräften, teils zur nachträglichen, verstandesmäßigen Unterstützung des schon durch den Glauben Feststehenden. Hier wie bei anderen Welt- und Lebensfragen vermittelte der religiöse «Glaube» eine, allen philosophischen Reflexionen vorausgehende (irrationale) Gewißheit, die im extremen Falle ihrer Selbstsicherheit jede weitere Begründung überhaupt verschmäht und mit ihrer Subjektivität das erkennende Auge an einer unbefangenen Ausdeutung der gegebenen Welt hindert. So überrascht es nicht, daß sie auch dem *«geschichtlichen»* Argument für die Unsterblichkeit ein höheres Ansehen zu leihen pflegt, als ihm zukommt.

Eine bunte Mannigfaltigkeit von oft seltsamen Vor-

stellungen von Form, Art und Inhalt des Lebens nach dem Tode enthüllt uns die Geschichte der Menschheit. So weit sie zurückblickt, nirgends begegnet sie einem Volke oder Stamme, dem irgendein Unsterblichkeits- wie Gottesglaube fremd wäre. Sie berichtet von dem Brauche, Geräte, Waffen, Speise und Trank an den Grabstätten aufzustellen, um sie den Toten mit «auf die Reise zu geben». Sie erzählt von «Totenwachen» und Totenkult, durch welche die Abgeschiedenen «gnädig» gestimmt werden sollen; von den farbenprächtigen Bildern, in denen die religiöse Phantasie die «andere Welt» ausmalte, von den Qualen des Tartarus (Hölle), dem Orte der Reinigung (Fegefeuer) und dem Reiche der Seligen (Elysium, Himmel), einer Dreigliederung, die auch in der Weltanschauung Platons ihre Stelle hat.

Die «Übereinstimmung der Völker» (consensus gentium) hat seit den Tagen Ciceros die Rolle eines besonders anschaulichen «Beweises» für die «Wahrheit» der betreffenden Anschauungen gespielt. Sie deute, wie man noch heute in der Apologetik vielfach geltend macht, auf ein unaustilgbares, von der Gottheit tief in die Menschenbrust gesenktes Verlangen hin, rede die «Sprache der Natur» und könne darum kein eitler Wahn sein.

Aber diese «Sprache der Natur» ist keine eindeutige, sondern kündet von den allerverschiedensten Vorstellungen eines jenseitigen Lebens, je nach der Entwicklungsstufe und Art der betreffenden Völker. Welcher Abstand zwischen den vom Indianer erhofften künftigen Jagdgründen und dem Nirvana des Inders, dem Aufhören jeder Wiedergeburt und dem seligen Untertauchen in das Urewige! Gerade hier erscheint der Unsterblichkeitsglaube frei von der Sehnsucht nach Erhaltung des «lieben Ich». Eine andere Abweichung zeigt sich darin, daß das Fortleben nicht von allen Völkern für alle Menschen angenommen wird, sondern von einigen nur für besonders Erlesene (stellenweise nur für die Männer). In ähnlicher Weise behielten die Stoiker die Unsterblichkeit den Weisen vor, auch dies nur bis zum allgemeinen Untergang der Welt. Epikur und Demokrit vollends sind schon im griechischen Altertum ausgesprochene Leugner jeder persönlichen Unsterblichkeit und stellen in der Ge-

schichte des philosophischen Denkens einen bis heute nicht erloschenen Typus dar. Ein Metaphysiker wie Schopenhauer redet nur von der «Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens», von dem Beharren der Gattung im Wechsel der Individuen.

Indessen, Zahlen ersetzen keine sachliche Begründung. Zugegeben selbst, die «Übereinstimmung» wäre in diesem Punkte eine größere als die geschichtliche Feststellung vorfindet, sie bezeugte zunächst nur die Stärke und Unausrottbarkeit des Unsterblichkeitstriebes, ohne dessen Erfüllung im Sinne eines persönlichen Fortlebens unbedingt zu gewährleisten. Vielleicht wäre es die «Bestimmung» dieses Triebes im Dienste des Lebens, seiner Erhaltung und Steigerung zu stehen, als eine lebenspendende «Illusion» im Dasein des Individuums zu wirken. Wer ist metaphysisch «hellsichtig» und vermessen genug, um das «objektive Telos», den «an sich seienden» Zweck solcher «Einrichtungen der Natur» zu entschleiern!

Die Fragwürdigkeit jener Schlußfolgerung erhöht sich mit der Einsicht in die auf einer bestimmten Stufe des philosophischen Denkens immer stärker sich regenden Zweifel an der Wahrheit dessen, was «gesunder Menschenverstand» und «natürliches Gefühl» über die «objektive Wirklichkeit» auszusprechen vermögen. Das naive Zutrauen zu den «Ahnungen eines kindlichen Gemütes» und den frommen, durch Überlieferung geheiligten und bestimmten Schauern hört auf, sobald man eintritt in das *Stadium der Desillusionierung*. Jetzt werden an die «Gesundheit» des Verstandes wie an die «Natürlichkeit» des Gefühls höhere Ansprüche gestellt. Jetzt hat der mit Recht verlästerte «Verstand der Verständigen» zugleich aufgehört, eine rein «aufklärerische», geschichtlicher und psychologischer Organe ermangelnde Instanz zu bilden. Jetzt hebt das wahre Stadium der Erleuchtung an. Es reift die «Weltweisheit», welche im ganzen Bereiche der Wirklichkeit und des Menschendaseins beharrende *Grundformen* wie Grundmotive von den wechselnden *Sonderformen* und Inhalten unterscheidet, es zugleich als den «Sinn» der Aufwärtsbewegung (des «Fortschrittes») begreift, jene der Lage des betreffenden Zeitalters und seiner Kultur anzupassen. Der Ewigkeitstrieb ist ein

solcher Grundtrieb und behauptet sich in irgendeiner Gestalt auch in denen, welche auf Grund ihrer philosophischen Weltausdeutung eine «persönliche» Unsterblichkeit, die Erhaltung des «Ich»-Bewußtseins über den Tod hinaus als eine unbegründete metaphysische Mutmaßung bezeichnen müssen. Auf solchem Standorte der Betrachtung hört die «allgemeine Verbreitung des Unsterblichkeitsglaubens» auf, als ein vollwertiges Zeugnis für die «Wahrheit» einer bestimmten (persönlichen) Form seiner Ausdeutung zu gelten. Aber es bleibt Raum für die Anerkennung der Tatsache, daß die menschliche «Natur» (als Ganzes genommen) in immer neuen Formen nach einer «Verewigung» trachtet. Vielleicht werden die aus den ältesten Tagen überkommenen Formen sich dauernd als lebensfähig erweisen. Vielleicht werden sie in einer künftigen Kulturgemeinschaft anderen Bildern der Unsterblichkeit weichen. Vielleicht bleibt die Entwicklungsstufe einzelner Menschen und religiöser Gruppen auch künftig eine so verschiedene, daß verschiedene Sonderformen des Unsterblichkeitsglaubens nebeneinander bestehen werden und als philosophische Aufgabe die Betrachtung ihrer verschiedenen Wachstumsbedingungen wie Begründungsweisen stellen.

In die Stille solcher theoretischen Erwägungen dringt in unseren Tagen mit erneuter Stärke der zuversichtliche Ruf: «Die Toten leben.» In leuchtenden Buchstaben künden es die Plakate in den Straßen der Großstädte wie die Titel der Schriften. Eine trostbedürftige und nach Enthüllung der «Rätsel des Jenseits» lechzende Menge lauscht und liest. Selbst anfängliche Zweifler und Spötter werden gewonnen, stellen «sehend und hörend» den Verkehr mit den Abgeschiedenen her. Eine uralte Menschheitsfrage scheint in unserem «erleuchteten» Zeitalter mit dessen eigenen Methoden «experimentell» gelöst. Nur die «Voreingenommenheit» eines nachwirkenden «Materialismus» scheint den Siegeszug dieser «Wahrheit» aufzuhalten.

«Befragung der Geister» und Austreibung böser Geister, Spiritismus und Exhorzismus sind ein uralter Brauch und herrschen schon bei den Naturvölkern. Vor allem im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts entstand aber auch in unseren Kulturkreisen ein lebhaftes Inter-

esse an den Spirits. Einige, überwiegend außerdeutsche Gelehrte wie Lombroso, Chiaparelli, Morselli in Italien, Aksakow und Ochorowitsch in Rußland, Flamarion und Richet in Frankreich, William Crookes, Oliver, Lodge in England, Reichenbach und Hellenpach in Österreich, Zöllner, du Prel, Schrenk-Notzing in Deutschland, diese und andere Forscher wandten ihre Aufmerksamkeit gewissen «Erscheinungen» zu, verbürgten sich mit ihrem Namen für deren «Realität». Vollends in der Gegenwart finden «Telepathie» und «Ahnungen», «Hellsehen» («zweites Gesicht») und «Sterndeutung» (Astrologie), kurz alle «occulten» Dinge eine wachsende Schar von Gläubigen wie wissenschaftlich geschulten Beobachtern und Kritikern.

Strenge Kritik mußte auch hier die kühnen Ansprüche einer «schwärmenden» Vernunft herabstimmen. Weltberühmte Vermittlerwesen zwischen dem unentdeckten Land, aus dem «kein Wanderer je noch wiederkehrte» und dem Wohnorte der Menschen, jahrelang angestaunte «Medien» entgingen der Entlarvung nicht. Die von ihnen angeblich aus hoher Geisterwelt herbeigeschafften (apportierten) Gegenstände wie Blumen und Bilder wurden in ihrer irdischen, allzu irdischen Herkunft erkannt. «Geheimnisse des Geistersprachrohrs» ließen sich bei «hellerer» Beleuchtung auf höchst natürliche Explosionsbedingungen in der «Geistertrompete» zurückführen. Die Anwesenheit besonders kritischer Persönlichkeiten pflegt als störend von den «Geistern» und ihren geschickten Sachverwaltern empfunden zu werden. Ihre «Offenbarungen» gelangen meist nicht über Belanglosigkeiten, ja Albernheiten hinaus und stehen in seltsamem Gegensatz zu den gewohnten Vorstellungen von den überirdischen Mächten.

Nach Abzug der auf dem bewußten Betrug beruhenden Vorgänge verbleibt eine ernster zu nehmende Gruppe von Erscheiningen. Diese bilden auch ihrerseits keine unbedingte Stütze für die «spiritistische» Hypothese, aber als «occulte» Phänomene lassen sie uns in ein «Jenseits der Seele» blicken und helfen den Bereich des Möglichen erweitern. «Schulweisheit» und starres Beharren in alten Vorstellungsformen sind allerdings keine zuver-

lässigen Kriterien des Wirklichen und Möglichen. Sie erweisen ihrem «Wirklichkeitssinn» wenig Ehre, wenn sie an den immer aufs neue erprobten Tatsachen wie der «Wünschelrute» vorübergehen und jeglichen «Mediumismus» mit leichter Handbewegung beiseite schieben. Sie verschließen sich vorschnell jenen «anderen» Welten, die nicht das wache Tagesbewußtsein, sondern das weit reichere Unterbewußtsein erbaut. Wie schon jeder «normal» schöpferische Prozeß aus rätselhaften Tiefen hervorquillt und gleichsam über die Absichten des verständigen Ich hinwegflutet, so entstehen auch gewisse abnorme Vorgänge nur auf Grund bestimmter Umschaltungen des Bewußtseins, «jenseits» der wachen Sinne, im «Trance»-Zustande. Anomalien, die auf suggestivem Wege in der Hypnose von außen hervorgerufen werden, treten verstärkter und mannigfaltiger auf, wenn ein besonderer *Automatismus des Unterbewußtseins* auf Grund «medialer» Veranlagung sich zu entfalten beginnt. Dann entwickeln sich in Sprech- und Malmedien Fähigkeiten, derer das Wachbewußtsein gänzlich unfähig ist. Eigenartige Gesichte erfüllen und bewegen das Innere. Gestalten von Abgeschiedenen, Worte aus ihrem Munde, Berührungen ihrer Hände werden «wahrgenommen». Nicht nur von den «schlaftrunkenen» Medien selbst, auch von den an der Sitzung teilnehmenden, in ihrem Bann befindlichen Personen. Auch diese «erleben» gleiche oder ähnliche Wahrnehmungen oder glauben nach der Beschreibung das Bild eines ihnen teueren Toten wieder zu erkennen und staunen über die «Hellsichtigkeit», die ein solches kund tut.

Ist dies alles «Täuschung»? Ist es «eitler Wahn» oder «lautere Wirklichkeit», die uns das Fortleben der Toten verbürgt? — Soviel steht in jedem Falle fest: *Tatsachen und deren Deutung* (Erklärung), *Erlebnis und Erkenntnis*, (subjektive) *Zuständlichkeit* und (objektive) *Gegenständlichkeit sind zweierlei.* Die Verwechselung beider zählt zu den häufigsten Fehlerquellen auf allen Gebieten äußerer wie innerer Wahrnehmung. Erst die scharfe Trennung beider ermöglicht kritische Stellungnahme. Sie läßt den Psychiater den rein subjektiven Ursprung der Gehörs- und Gesichtshalluzinationen erkennen, die der Kranke,

weil unvertraut mit den gesetzmäßigen Entstehungsbedingungen für objektive Wirklichkeit nimmt. Sie enthüllt dem Arzt in anderen Fällen als Vorbote des Todes die Röte der Wangen und das subjektive Wohlbefinden, während das Laienurteil der Umgebung wie des Kranken selbst beide Symptome als Zeichen neu sich regenden Lebens und baldiger Genesung deuten. Sie weiß um die Macht und den Umfang des illusionierenden Erkennens, hält darum auch auf dem Gebiete der «Geistererscheinungen» ungleich mehr bewußte wie unbewußte Täuschungen für möglich als die «Schulweisheit» unkritischer Spiritisten zu «träumen» vermag. (Ein grelles Licht fällt auf die unnatürliche «Geisterseherei» von den sorgsamen Selbstbeobachtungen und Versuchen eines redlichen Forschers, der sich durch eine mehr als zehnjährige Übung, wenngleich um den Preis zerrütteter Nerven, eine virtuose Technik in der Herbeiführung von lebhaften Halluzinationen anzueignen verstand. Ludwig Staudenmaiers Beiträge zu einer «Magie als experimentelle Naturwissenschaft» (1912) bietet ein reichhaltiges Material für die Überzeugung, welcher Möglichkeiten der Mensch im geübten Verkehr mit seinem «Unterbewußtsein» fähig wird. Sie decken den natürlichen Ursprung von «Erscheinungen» auf, die in derselben Richtung liegen wie jene, welche die spiritistische Hypothese vorschnell für die Realität von fortlebenden «Geistern» auszudeuten liebt.)

Der gleichen Voreiligkeit einer metaphysischen Verwertung gewisser Tatbestände macht sich die *Reincarnations-* (*Wiedergeburts-*) *Lehre* schuldig, die im Mittelpunkte theosophischer wie anthroposophischer Anschauungen steht. Zwar will die «anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft» die Nähe zu «Gespenstern» und «Geistern» bewußt vermeiden und auf dem «festen Boden der physischen Welt» die höhere Welt aufbauen. Aber auch sie gründet alle ihre «höhere Erkenntnis» in einer, kritische Ansprüche allzusehr verleugnenden Weise auf das «innere Erleben», dessen «Wahrheit» schließlich durch nichts anderes als durch die Übereinstimmung mit dem persönlichen «Erleben» des Meisters selbst gewährleistet ist. Durch ihr Festhalten an inneren Tätigkeiten, an

deren Zustandekommen «der Leib unbeteiligt ist», fordert sie den gleichen Widerspruch heraus wie andere Ausprägungen der dualistischen Seelenlehre. Durch ihre Verdinglichung der einzelnen menschlichen Lebensfunktionen zu verschiedenen Wesenheiten wie «physischer Leib», «Äther-Leib», «Astral-Leib» sinkt sie auf eine primitive Stufe der Erklärung zurück, verfällt sie in eine Art Vermögenspsychologie, die in einer wissenschaftlichen Anthropologie längst ihr Daseinsrecht einbüßte. Solchen methodischen Unzulänglichkeiten entspricht die Willkür, mit der Erscheinungen wie «Wunderkinder» auf die vorweltliche (praeexistente) Erlangung gewisser Fähigkeiten zurückgeführt werden und die irdische «Ungerechtigkeit» der Menschenlose als Sühne für «frühere» Schuld gedeutet wird, — während doch die günstigste oder ungewöhnlichste Begegnung von Keim- und Eierzellen sowie entsprechende vorgeburtliche Entwicklungsbedingungen naturwissenschaftlich nicht «rätselhafter» sind als ihr Gegenteil. Die «Plumpheit» solcher, dem Weltprinzip zugedachten «Vergeltungsmittel» bildet ein neues, auch anthroposophisch ungelöstes Rätsel und läßt seinem realen Sachverhalt nach eine weit «nüchterne» Deutung zu.

Uralt (schon von Homer ausgesprochen) ist das sich immer wiederholende Gefühl dieses oder jenes «schon erlebt» zu haben. Übertragen auf des Menschen irdisches Dasein erzeugt es das Bewußtsein, bereits früher auf diesem Planeten geweilt zu haben. In beiden Formen scheint es ein sich unter gewissen Voraussetzungen immer wieder einstellendes «Erlebnis» zu sein. Aber dem an Selbstbeobachtung geübten Psychologen wird es in ersterem Falle leicht verständlich aus der Übereinstimmung einzelner Elemente gegenwärtiger Sinneswahrnehmung mit denen früherer, mögen diese in der Erinnerung wieder lebendig werden oder nur in ihren unterbewußten Nachwirkungen das Bekanntheitsgefühl erzeugen helfen. Darum kann es auch im zweiten Falle für den das Unbekannte nach Analogie des Bekannten kritisch ausdeutenden Beobachter keine hinreichende Begründung einer so kühnen metaphysischen Mutmaßung bieten, wie es die anthroposophische Annahme eines vorgeburtlichen persönlichen Daseins ist. (Ganz abgesehen davon, daß die

*

Wiedervereinigung eines Seelenwesens mit dem Leibe völlig in Dunkel gehüllt bleibt und in der naturwissenschaftlichen Erfahrung nicht die geringste Stütze findet, darum eine gänzlich willkürliche Anschauung bedeutet.)

Wiederum zeigt sich auch hier, unabhängig von inhaltlichen Verschiedenheiten, die scharfe *Gegensätzlichkeit der Methode bei der Behandlung weltanschaulicher Probleme.* Entweder man wählt subjektiv mehr oder weniger zufällige «Erlebnisse» zum Ausgangspunkt einer Gesamtanschauung von der Welt und dem Menschenleben, oder man erhebt sich in allmählichem Aufstiege von möglichst gesicherten «vorletzten» zu den «letzten Dingen» und sucht mit Hilfe eines folgerichtigen Durchdenkens bekannter Erscheinungen zu den unbekannten Gründen vorzudringen. Dabei ist der Fall möglich, daß im Ergebnis so entgegengesetzte Richtungen wie die «monistische» und die «dualistische» sich methodisch in derselben Absage an spiritistische wie anthroposophische Unzulänglichkeiten begegnen und deren Begründung des Unsterblichkeitsglaubens die gleichen methodischen Bedenken entgegenbringen.

Drittes Kapitel

Die Wertung des Unsterblichkeitsglaubens

Theoretische Begründung und praktische Bedeutung, Lebenserkenntnis und Lebenswert können in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen. Bewußte oder unbewußte Irrtümer, die das Leben eines Menschen tragen und fördern, es beflügeln und beglücken, stellen unter rein biologischem Gesichtswinkel einen höheren Wert dar als die Lebenswahrheit, die ihn verbittert und zerbricht. Auf dieses Problem stößt jeder Arzt, der am Krankenbette die Wahl hat, entweder die unbedingte Wahrheit zu sagen — selbst auf die Gefahr hin, mit solchem formalen Rigorismus aus diesen oder jenen Gründen das Leben seines Patienten zu gefährden — oder in weiser Erwägung aller obwaltenden Umstände das Prinzip der Wahrheit zugunsten des Lebens und seiner Erhaltung herabzusetzen. Tägliche Beobachtung wie Kulturgeschichte lehren mit gleicher Eindringlichkeit, daß starke Illusion und große Irrtümer bessere Hebel der Aufwärtsbewegung sind, Kopf und Herz höhere Vollendung bringen können als platte Nüchternheiten und kleine Wahrheiten. Einem Rechenfehler verdankt West-Indien seine Entdeckung durch Kolumbus. Die fabelhafte Insel Brazil zu suchen fuhr Cabot aufs Meer und fand Nord-Amerika.

Der Unsterblichkeitsglaube erscheint denen, die seine objektive Begründung in Zweifel ziehen, gleichwohl als eine besondere Veranschaulichung für den Lebenswert einer großen Illusion. Er war und ist allen, die ihm mit lebendiger Überzeugung — nicht nur in totem Buchstabenglauben — anhangen, eine unversiegbare Quelle des Trostes und der Kraft in allen Leiden und Kämpfen.

Er gewährt den Mühseligen und Beladenen die Aussicht auf ein ewiges besseres Leben, das sie für ihre Armseligkeit des rasch verfliegenden gegenwärtigen Daseins überreich entschädigen werde, wie es in einem alten Liede zu schlichtem Ausdruck gelangt: «Über den Sternen, da wird es einst tagen, da wird Dein Hoffen und Sehnen gestillt; was Du gelitten und was Du getragen, dort ein allmächtiges Wesen vergilt!» Schon Jesaia (25, 8) verheißt einen «neuen Himmel und eine neue Erde». Ein gütiger Gott werde dereinst alle Tränen trocknen, wenn er auch seine Getreuen oft ganz zu vergessen scheine — Motive, welche vor allem in der «geheimen Offenbarung» (Apocalypse) fortklingen. «Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» — verkündet Paulus (1. Kor. 29) in überseliger und zugleich ungeduldiger Erwartung. Denn er verlangt «aufgelöst» zu werden, um bei Christus zu sein (Phil. 1, 25).

Alle Härten und Unstimmigkeiten, die den diesseitigen Menschen befremden und quälen, sieht die christliche Sehnsucht in der «wahren Heimat», dem «überirdischen Vaterlande» aufgehoben. Alle Dissonanzen, die das irdische «Jammertal» erfüllen, findet sie aufgelöst in himmlische, metaphysische Harmonien. Das Credo in resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi: der Glaube an die Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben krönt das «apostolische Glaubensbekenntnis» und schallt als ein mächtiger Akkord durch die christlichen Jahrhunderte. Er läßt einen Dichter wie Klopstock jubeln: «Auferstehen, ja auferstehen wirst du, mein Staub, nach kurzer Ruh!»

Solcher Glaube gleicht einem wunderbar seligen Traum, aus dem der eine mit Schmerzen erwacht, der andere aufzuwachen nicht die Kraft besitzt. Hoffnung auf bessere Tage, ein Hoffen bis zum letzten Augenblick trotz aller Widerstände und Gegengründe ist der unermüdlich ausgeworfene Anker, an den sich der Mensch mit allen Fasern seines wunden Herzens zu klammern liebt, wenn die Gegenwart ihn bedrückt. Solange er noch dem kommenden Frühling zu vertrauen wagt, dessen milde Strahlen das harte Eis des Winters zum Schmelzen bringen, bleibt

er vor Verzweiflung geschützt. Dem Jenseitsgläubigen aber geht die Frühlingssonne der Hoffnung niemals unter. So kann er jubeln: «Tod, wo ist dein Sieg? Wo ist dein Stachel, Tod?» «Verschlungen ist der Tod in Sieg» (1. Kor. 15.). Er weiß über seinem Haupte die schützende Hand eines «gütigen Vaters», eines «heiligen Liebeswillens», der seine Getreuen durch das Dunkel und die Heimsuchungen schnell vorübereilender Erdentage in die lichten Himmelssäle der Ewigkeit geleitet. Kein «umsonst» grinst ihm entgegen aus seinen irdischen Mühen und Dornen. Keine Schwermut oder Verzweiflung schleicht sich in seine von zeitlicher Pein gemarterte Seele. Denn «ewige Seligkeit» winkt ihm als überreicher Gewinn nach allen Entbehrungen und Enttäuschungen dieser Zeitlichkeit. Unter Jubel und Frohlocken gingen die Märtyrer in den Tod, — Christus, ihrem Gott entgegen, der ihnen im nächsten Augenblicke die «Krone des Lebens» reichen werde und sie tröstet mit der Verheißung: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt wird leben, wenn er auch gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit.» (Johs. 11, 25.) — Ein Trosteswort, dessen schlichte Kraft jedem Fühlenden ans Herz greift, der es auf einem vielleicht schon verwitterten Grabstein im stillen Schatten einer Dorfkirche antrifft, als ein beredtes Zeugnis der Lebenshoffnung über das Grab hinaus. Die brechenden Augen aller «im Herrn» Sterbenden waren und sind nach dem himmlischen Jerusalem gerichtet, wo sie in Gott die «ewige Ruhe» und jene wahren «Schätze» zu finden hoffen, die «weder Rost noch Motten verzehren» (Matth. 6, 19), Stephanus, der erste Blutzeuge für die christlichen Lehren, nahm allen späteren, unter Qualen bis in den Tod Ausharrenden gleichsam das Wort von den Lippen, als er triumphierend ausrief: «Ich sehe den Himmel offen» (Apostelgesch. 7, 56).

Solche Erwartung bedeutet einen starken Trieb zum Durchhalten und Ausharren in allen Prüfungen. Sie ist in ihrer Weise geeignet, die Neigung der Fahnenflucht vor dem Leben zu unterdrücken. Sie bietet dem Gläubigen den letzten Rettungsanker, wenn das Schiff seines Lebens hoffnungslos zu zerschellen droht. Sie mildert die

letzte Not des einsam und verlassen auf seinem Schmerzenslager Scheidenden, stellt «neues Leben» dem in Aussicht, der in der Blüte seiner Jahre von tückischer Krankheit hingeworfen nach Frühling und Leben schreit und sich aufbäumt gegen die Vernichtung, lindert die Qualen der vorübergehenden Trennung von geliebten Menschen und verheißt die Seligkeit eines Wiedersehens.

Wer diese Träume beglückenden Jenseitsglaubens zerrinnen sieht, könnte versucht sein, eine Nänie anzustimmen und um Unwiederbringliches zu klagen. Denn ohne sie schaut er in Tiefen und Abgründe des Daseins, die den Blicken sonst verborgen bleiben. Ohne sie fühlt er des Lebens Lasten doppelt schwer, aber auch seine Tapferkeit und Kraft zu unvergleichlicher Anstrengung, zu größerem Heldentum aufgerufen. Von innen heraus muß er nun überwinden, wenn die äußeren Stützen zusammenbrechen. Die Beobachtung belehrt uns in diesem Punkte über die größten Gegensätze. Auch hier heißt es: alles ist nach seiner Art. Verschiedene seelisch-leibliche Verfassung und Gewohnheit findet auch hier ihren Wesensausdruck in einem verschiedenen Glauben. Wie die Formel «*vom Jenseits zum Diesseits*» (*von der Transzendenz zur Immanenz*) den Fortschritt des Erkennens wiederspiegelt (insofern die Geschichte der Wissenschaft den Triumph «natürlicher», diesseitiger Erklärung aller Erscheinungen darstellt), so könnte dieselbe Formel auch Anwendung finden auf die charakterologisch-ethische Entwicklung des Menschentypus, der bei höherer (biologischer) Ausprägung die Hemmungen des Lebens nicht mehr mit Hilfe «jenseitiger» Motive, sondern aus «diesseitiger» innerer Kraft, nicht mehr transzendent, sondern immanent überwindet. Der eine erträgt Krankheit und Not, Enttäuschung und Schläge des Schicksals, indem er sich aus Selbstachtung und Stolz, aus innerer Vornehmheit tapfer und ohne lautes Klagen in das Unvermeidliche fügt, es in seinen Willen aufnimmt und «segnet», nach dem Wahlspruch: so ist es, also sei es so! (Ita est, ergo ita sit!) Ein anderer seufzt schon bei geringerem Anlaß und versichert seine Unfähigkeit, ohne Hoffnung auf ein besseres Jenseits seine Lage zu ertragen. Zuletzt entscheiden, wie eine vergleichende Beobachtung

bezeugt, ursprüngliche Lebenskraft und Charakter über die Stärke und Art des Ertragens. *Die natürliche, seelisch-leibliche Gesamtverfassung, der Wesensaufbau eines Menschen, seine Struktur, bilden auch hier einen alle Glaubensverschiedenheiten überragenden dritten Faktor.* Dies offenbart sich mit voller Deutlichkeit in Lebenslagen, in denen gleichsam Urgewalten hervorbrechen und das Bewußtsein so stark gefangen nehmen, daß es (wie etwa bei einem dem Erstickungstode nahen Krieger in den Seen Masuriens) ganz von Not und Schmerzen erfüllt ist, sich vielleicht nur noch in wildem Stöhnen äußert, oder gar nicht mehr auf Bilder irgendwelcher Hoffnung, sei es himmlischer oder irdischer zu achten vermag, vielleicht nicht einmal mehr die Trostbedürftigkeit als solche erfaßt.

Gerade das Verhalten der Krieger erhellt noch in anderer Hinsicht unseren Gegenstand. Tausende, denen der alte Jenseitsglaube längst erstorben war, haben während der grimmigen Jahre des Weltkrieges ihr Leben gering geachtet. Aus überschäumendem inneren Drang ergriffen sie die Waffen, ohne die Stunde des Zwanges abzuwarten. Für die Größe ihres Landes kämpfen und bluten zu dürfen, Heimat und wehrlose Volksgenossen zu schirmen, dünkte sie Höhepunkt ihres eigenen Lebens. Keinen Dank begehreten sie für Leistungen, die einer großen Selbstverständlichkeit, einer elementaren Notwendigkeit ihres Wesens entsprangen. Tausende von Müttern hatten keinen Glauben, der ihnen am Heldengrabe ihrer Söhne die Hoffnung auf ein jenseitiges Wiedersehen aufpflanzte. Ihre Herzen waren von Trauer wund, ihre Augen von Tränen gefüllt. Aber sie trugen die Schwere ihres Opfers in stiller Kraft, ja, wie sie oft bekannten, in «freudigem Stolze» um des «Großen» willen, das auf dem Spiele stand.

Daß nicht alle Menschen in denselben Motiven Trost und Aufrichtung zu finden vermögen, überrascht den Psychologen nicht angesichts einer außerordentlichen Verschiedenheit nach seelisch-leiblicher Art, nach Herkunft, Erziehung, Bildung und Gewohnheit. Wer des Jenseitsglaubens als einer starken Stütze seines inneren Daseins aus «vitalen» Gründen nicht entraten kann, wer

«ohne ihn nicht zu leben» vermag, wird geneigt sein, allen Einwänden und Fragwürdigkeiten zum Trotz bei ihm zu verharren. Lebenswille und Herzenssehnsucht machen in solchem Falle dem Kopfe gern die Herrschaft streitig und locken die Phantasie in verstiegene Höhen. Schon darum ist die Besorgnis, es möchte dem Volke der überlieferte Glaube an ein Jenseits von den vielgescholtenen Aposteln einer «ungläubigen Aufklärung» aus dem «Herzen» gerissen werden, wenig begründet. Wer einem von wirklich lebendigem Jenseitsglauben erfüllten Volke die «Unwahrheit» solcher Lehren verkünden wollte, würde tauben Ohren predigen — vielleicht außerdem noch (in manchen Gegenden) Gefahr laufen, verfolgt oder gar gesteinigt zu werden. Ohne innere Bereitschaft ist der Übergang vom alten zum neuen religiösen Glauben psychologisch undenkbar. Wo sie aber vorhanden ist, verlangt sie ihrerseits — vor allem dann, wenn sie innerer Notwendigkeit und reiner Gesinnung entspricht — nicht weniger nach dem erlösenden und klärenden Wort wie die entgegengesetzte Geistesverfassung.

Grundmotive wie das Ewigkeitsverlangen pflegen im ganzen Bereiche des Menschentums eine der Entwicklungsstufe und dem «Charakter» von Individuen und Gruppen entsprechende Erscheinungsformen anzunehmen. Im primitiven Vorstellungs- und Gefühlsleben äußern sie sich begreiflicherweise anders, als es einer vertiefteren philosophischen Betrachtung und höheren Seinsart gemäß ist. Wer den Jenseitsglauben der überlieferten Form durch sorgsame Erwägungen erschüttert sieht, wird seinem Ewigkeitstriebe eine veränderte Erfüllung zu geben suchen. *Wenn sich der alte Himmel nicht mehr über unserem Dasein wölbt, so muß sich ein neuer* — vielleicht nur ein bescheidener, aber dennoch köstlicher — *bilden.* Denn ohne irgendeinen «himmlischen Ort» (topos hyperouranios nannte ihn Platon), in dessen Stille wir uns aus allen Wirrungen und Irrsalen zu retten vermögen, dessen Höhe uns immer wieder von neuem aus allen Niederungen und Ermattungen zum Adlerflug einlädt, versinkt unser Leben in öde Wüstenei. An einem «jenseitigen» Ufer wachsen, wenn das Bild erlaubt ist, alle Lebensbäume unserer Ideale. Der höhere

Sinn unseres Daseins liegt darin beschlossen, daß wir uns ihnen entgegenbewegen durch den Strom der Endlichkeit und Unvollkommenheit hindurch. Tief im Menschen liegt die Sehnsucht nach unvergänglichen Werten, welche die Stürme der Zeiten überdauern.

Unter Jenseitsglauben begreift man im engeren gewohnheitsmäßigen Sinne das persönliche Fortleben nach dem Tode. Doch läßt das Wort noch andere Deutungen zu, die in umfassendere Zusammenhänge hinüberleiten. Eine «Verwirrung» der Begriffe ist dabei nicht zu besorgen, sofern nur die verschiedene Bedeutung in scharfer Umrissenheit festgelegt wird. Schließlich unterliegen alle Worte — auch innerhalb der religiösen Gedankenwelt — einem größeren oder geringeren Bedeutungswandel.

Einem «Jenseits» gehört im weitesten Sinne alles an, was sich von einem «Diesseits» abhebt. Geographisch: etwa «jenseits der Berge» (ultra montes), woher sich ein bekanntes religions-politisches Kampfwort leitet. Gedanklich: wie in der von ihrem Urheber selbst als «gefährlich» bezeichneten Formel «jenseits von Gut und Böse» oder jenseits von Glück und Unglück, womit die Erhabenheit eines Standortes, einer äußeren Einstellung über solche Gegensätze umschrieben werden soll. Gedankliche Gesichtspunkte verbinden sich gleichsam mit örtlichen in den mannigfachen philosophischen Betrachtungsweisen, die den sichtbaren Erscheinungen der Dinge ihr unsichtbares Wesen oder An-sich-sein, dem Subjektiven ein Transsubjektives, dem Immanenten ein Transzendentes, dem Innerweltlichen ein Außerweltliches gegenüberstellen oder über «dieser» Welt, darin wir als «Sinneswesen» leben und wirken, eine «andere» Welt aufbauen, in der wir als «Geisteswesen» in veränderter Existenzform tätig sind — sei es nach diesem raumzeitlichen Dasein im «Jenseits» des alten religiösen Glaubens oder bereits während dieses irdischen Lebens dadurch, daß wir vorübergehend den Blick abwenden von dem Sichtbaren und ihn einem Unsichtbaren zuwenden, daß wir uns aus der Welt der Sinne begeben in die Welt der Gedanken, aus dem Äußeren in das Innere, aus der rauhen Wirklichkeit in ein mildes Traumland, aus der Tageshelle kritischen Bewußtseins in das Dämmerlicht

der Phantasie und der Kunst, in das Märchenland des Kindes. Zwischen derartigen polaren Gegensätzen pflegen zwiespältige Naturen hin und her geschleudert zu werden, wie etwa Romantiker von der Art Tiecks, Jean Pauls oder Novalis, der in den stimmungsreichen Hymnen an die Nacht von den sichtbaren Dingen des lauten Tages fortruft zu den verschwiegenen Welten der Nacht, des Todes und Grabes, sich dann aber wieder mit mathematischen Sinnen dem Wirklichen zuwendet, darin einen ähnlichen inneren Widerstreit offenbarend wie David Hume, der zwar alle Metaphysik kritisch auflöst, aber dennoch von einem unaustilgbaren Verlangen nach ihr erfüllt bleibt.

Jenseits also sind wir immer dann gerichtet, wenn wir irgendein Diesseits mit unserer geistigen Einstellung überschreiten (transzendieren). Folglich auch dann,wenn wir die natürliche Gegebenheit äußerer oder innerer Art mit einer «Idee» durchdringen und durchleuchten, wenn wir irgendeinen «ersten» Eindruck «geistig» vertiefen, einer äußeren Tatsächlichkeit «Sinn und Bedeutung» unterlegen, wenn wir das Besondere einem allgemeinen, höheren Zusammenhang einordnen, das *Individuum* zum Träger überindividueller Werte erheben und es dadurch zur *Persönlichkeit* formen. Denn zur Persönlichkeit heranreifen heißt: einem Geringeren in uns entsagen, es in seinem unmittelbaren Dasein und Eigenrecht «verleugnen», es als Baustein einem übergeordneten Gefüge eingliedern, damit dieses als ein «Höheres» zur Entfaltung komme. Jenseits des naturgegebenen vorgefundenen (empirischen) Ich entsteht in uns das Bild eines «besseren» (idealen) Selbst, dessen Formung («Organisierung») durch die Tat das Wesen des «sittlichen» Aufstieges ausmacht. Der Mensch der Sehnsucht in uns treibt über das Gegebene in uns und um uns hinweg zur Verwirklichung eines Aufgegebenen. Alle idealen Forderungen weisen ihrem Wesen nach über ein unmittelbar gegebenes reales «Diesseits» hinaus. *Idealismus* ist darum im tiefsten Sinne *eine Form des Jenseitsglaubens.* Von dem Reich aller geistigen Werte darf man sagen, daß es «nicht von dieser Welt» ist, sondern in einer «anderen» seine Wurzeln hat, — nicht in der unmittelbar erscheinenden Sinneswelt,

sondern in einer «hinter» dieser verborgen liegenden, «meta-physischen», das Wort seinem sprachlichen Ursinne nach (etymologisch) genommen. An irgendeinem Sinne dieses vieldeutigen, «positivistischen» Ohren fremd klingenden Terminus gelangt kein tiefes Denken vorbei, das darum keiner «unkritischen» Metaphysik zu verfallen braucht. Aller Jenseitsglaube ist somit seinem Wesen nach irgendwie metaphyisch oder transzendent. Fraglich und umstritten aber bleiben seine Erscheinungsformen, bleibt die Ausgestaltung seiner Einzelzüge.

Neben dem überweltlich vorgestellten «Jenseits» ist ein inneres Jenseits im Menschen aufzeigbar und bildet hier die Voraussetzung alles höheren Lebens im «Diesseits», d. h. der erfahrbaren innerweltlichen Wirklichkeit. *Auf solcher inneren Verjenseitigung* (*Transzendierung*) *beruht alle Kultur* als ein Leben in der höheren Welt des Geistes. Das Reich der Wahrheit wird nicht von den Sinnen vorgefunden, nicht als unmittelbar gegeben wahrgenommen. Es ist der Geistestat des Menschen aufgegeben, der als Erkennender zwar im engen Zusammenhange mit der Welt der Sinne verharrt, aber zugleich über sie hinausstrebt in die jenseits ihrer liegende Welt der gedanklich erfaßten Zusammenhänge und Gesetze. Wie ferner innerhalb des sittlichen Kulturgebietes der «alte» und der «neue» Adam (im paulinischen Bilde geredet) verschiedenen «Welten» angehören, so gelten von aller ihres Namens würdigen Kunst die Worte aus Schuberts Liede an die Musik: «Du holde Kunst, in wieviel grauenvollen Stunden, da mich des Lebens wilder Kreis umstrickt, hast du mein Herz zu sanfter Lieb entzunden, hast mich in eine bessere Welt entrückt.» Auch der vom Zauber des Schönen ergriffene Mensch lebt in einer «anderen Welt», die ihn die alltäglich «diesseitige» mit ihren wechselnden Sorgen vergessen läßt. Es ist die hohe Bestimmung aller mit der Kunst eng verwachsenen Feiern und Feste auf primitiver wie entwickelter Kulturstufe, den Menschen aus den Zusammenhängen der gewohnten Welt in eine «höhere Region» zu erheben, ihn durch deren Aufbau selbst zu «erbauen» (das Wort im bildhaften Sinne gedeutet und erlebt).

Tief eingegraben ist in jedem aufwärts strebenden

Menschen die Sehnsucht nach einem «anderen» Leben. Alle Bilder der «Vollendung», die wir in uns tragen, sind nicht — besser: noch nicht — sichtbar mit dem äußeren Auge. Aber es ist das Ziel unseres Erdenstrebens, sie sichtbar zu machen. Insofern spricht Goethes Wort eine allgemeine Wahrheit aus: es seien «schon für ‚dieses' Leben alle tot, die auf kein «anderes» hoffen». *So verstanden, sind «jenseits» wie «diesseits» beide innerweltliche, aber verschiedene Schichten im Rahmen derselben erfahrbaren Gesamtwirklichkeit.* Auch ein solches «inneres» Jenseits ist, weit entfernt, ein bloßes Reich der Phantasie und des Scheines darzustellen, vielmehr eine lebenspendende Wirklichkeit. Der «real» bestimmenden Macht des «Idealen» verdankt der Mensch als Kulturwesen sein naturüberlegenes Dasein. Ganz allgemein: *wirklich ist, was wirkt.* Dieser Leitsatz beleuchtet weite Strecken des Unsterblichkeitsglaubens und seiner kritischen Ausdeutung. Lebendig sind in uns alle Gestalten, die mit unserem Inneren verbunden bleiben, es in seinen Äußerungen beeinflussen, fördern oder hemmen, — gleichgültig ob sie noch der «Außenwelt» angehören oder bereits verschieden sind oder überhaupt bloße Phantasieprodukte bilden. Von hier aus gesehen, sind es die Hinterbliebenen, welche den Toten ein «Fortleben» verleihen, ein um so fruchtbareres, je reicher sie an real-leiblichen Fortwirkungen sind und je inniger sie ihr Bild im Geiste bewahren, je reger die Zwiesprache ist, die sie über das Grab hinweg mit ihnen halten. Als stille Tröster oder ernste Mahner, als Balsam spendende wehmütige Erinnerung leben und weben in der Phantasie sehnsuchtschweren treuen Gedenkens alle, die uns von hinnen schieden. Tod verwandelt sich in Leben, Sterben wird zu neuem Werden (wie alles Leben in mehr als einem Sinne ein Sterben), solange das Bild der aus dem räumlich-zeitlichen Diesseits Gerissenen als Wahr- und Kraftzeichen über unserem Dasein leuchtet. Tod ist Wirkungslosigkeit. Tot im strengsten Sinne sind darum nur die Vergessenen. Auf den Hügeln der Unvergessenen aber wächst ein immergrüner Baum des Lebens. Aus den Särgen der um des Lebens willen Geliebten tönt die Mahnung, unfruchtbare Trauer abzuwerfen, Leid und Kummer zu lebenzeugen-

der Tat reifen zu lassen, wie sie dem Vorbild der Heimgegangenen, den Edelzügen ihres Wesens entspricht. In diesem erweiterten Sinne überdauert unleugbar der «Geist» den Tod und lebt fort, sofern er fortwirkt. (Zu schweigen davon, daß im rein naturwissenschaftlichen, äußeren Sinne die Gesamtsumme der «Energie» im Wechsel der Umwandlungen — «Transformationen» — erhalten bleibt und insofern der Kosmos als Ganzes, seinem «Wesen» nach «unsterblich» genannt werden darf.)

Wie in der äußeren Natur keine «physische Energie» verloren geht, so wird auch jede «innere» Tat mit unvergänglichen Lettern in das «Buch des Lebens» eingetragen. So leben alle, die je auf diesem Planeten erschienen, in ihren «Werken» fort. Die Täter vergehen, aber die Taten bleiben, wenngleich sie Spuren größter Ungleichheit von ihren Erdentagen zurücklassen. Je mehr sie ihr Einzelwesen weiteten und es hineinstellten in die größeren Zusammenhänge des Daseins, um so stärkere Nachwirkungen leiblicher und geistiger Art sicherten sie sich. Schon in den untermenschlichen Organismen braust der Strom des Gattungslebens über die Individuen hinweg und ruft dem Menschen immer wieder Schillers Wort zu: «Vor dem Tode erschrickst du? Du wünschest unsterblich zu leben? Leb' im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.»

Ideen sind es, die als Bilder eines höheren Allgemeinen der Gestaltung des Besonderen voranleuchten und ihm erst seinen Wert verleihen. Sie weisen über das bloße nackte Dasein als solches hinaus, lassen die Formel «leben um jeden Preis» als hinfällig erscheinen, insofern erst sie über seine Bedeutsamkeit, seinen Inhalt sowie darüber entscheiden, ob seine lange oder kurze Fortsetzung oder Beendigung eine Wünschbarkeit ist. So seltsam (paradox) es klingt: es kann zu einer Bedingung des Lebens in der Idee werden, für diese das sichtbare («biologische») Leben preiszugeben, für die Idee zu sterben, um durch sie zu leben. Dies ist der von aller Metaphysik wie Historie losgelöste Sinn der Worte: «Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen.» «Setzet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein.» Das *Natur-Ich* empfängt seinen Gehalt erst von dem ideen-

bestimmten *Wert-Ich*, dem geistigen Selbst. Nach dem Grade der erlangten Ideenhaftigkeit oder «Vergeistigung» und der mit ihr (in weitester Wortbedeutung zusammenfallenden) Verjenseitigung bemißt sich gleichsam der metaphysische Rang eines Menschen.

«Idealistische» Denkweise wertet ein kurzes Leben, das mit einer heroischen Opfertat besiegelt wird, höher als ein langes Leben, das in öder Schlaffheit verläuft. Sie erhebt nicht bloße Dauer des Lebens über seine Intensität und Qualität. Sie denkt darum auch an sich hoch von dem bewußt bejahten Heldentod, in dem der Krieger das Höchste und Beste seines Wesens zusammenzieht. Wer dagegen nur den Maßstab der Lust und des Behagens, nicht den der Leistung und des Dienstes an einem Allgemeinen, einer «Idee», kennt, wer ganz in den Banden der unmittelbar sinnlich gegebenen Welt haften bleibt und deren Erscheinungen lediglich als einen gesetzmäßigen Naturprozeß zu begreifen strebt, ohne zu der andersartigen Einstellung des Wertens fortzuschreiten, wer nur «blinde» Naturkräfte seiner Weltbetrachtung zugrunde legt und jede Bemühung um einen «Sinn» des Geschehens als «sinnlos» erklärt, bleibt ohne Verständnis für opferbereite Hingabe des Lebens. In dem engen Diesseits der rein individuellen Existenz befangen, vermag er sich nicht aufzuschwingen zu einem Glauben an Ideen und Werte, die jenseits des Einzelwesens als solchen ihren Bereich haben.

An überpersönlichen Zielen orientierter Idealismus versuchte selbst die Furchtbarkeiten eines Weltkrieges einem überindividuellen Wertsystem einzufügen. Er erzeugte einen starken Glauben an einen «jenseitigen» Wert in allen Helden, die über ihr Einzelleben hinaus mit dem Auge des Geistes das gefährdete Leben ihres Volkes erblickten und zu dessen Erhaltung das eigene hingaben, indem sie mit dem weniger kriegs- als schicksalsbegeisterten Dichter bekannten: «Was sind Hab und Gut und Leben? Alles Dinge, die vergehen! Daß wir in Begeisterung beben, wenn wir uns zum Kampf erheben, das wird ewig fortbestehen, das will Gott.» (Dehmel.) Dieselbe Geistesrichtung ließ trauernde Väter und Mütter nie verwelkenden Lorbeer um die Stirn ihrer gefallenen

Söhne schauen, die mit ihrem Blute das höhere Erdreich ihres Landes und Volkes tränkten. Aber sie war gleichwohl außerstande, die ideale Gleichung ganz auszulösen. Zu gewaltig sind die wertzerstörenden Wirkungen eines Krieges, vor allem die kulturhemmenden wie schädigenden Folgen und Begleiterscheinungen eines Weltkrieges, als daß nicht ein «unidealer» tragischer Rest übrig bliebe, der dem geistigen Menschen höchstens schweigende Unterwerfung, aber keine volle Bejahung abnötigen kann. Idealistische Lebenswertung gipfelt schließlich in der Idee der «*Heiligung des Lebens*», die ihrerseits in der Rangordnung der Werte das Leben als die Voraussetzung aller Güter, darum als Gegenstand der Erhaltung und Steigerung, nicht der Vernichtung einschätzt. Sie führt darum an sich keineswegs mit Notwendigkeit zu einer begeisterten bedingungslosen Hingabe an den Kriegsgott, zumal sie das Herrschaftsgebiet des blutigen Völkerringens von den ungeistigen Mächten roher Gewalt und Grausamkeit aller Art, von kältester Gleichgültigkeit gegen menschliche und kulturelle Hochwertigkeit der Einzelwesen, von einem freventlichen Spiel mit dem Leben Tausender, ja Millionen regiert findet, die vor der Vollendung des ihnen Eigentümlichen und vielleicht für den Fortgang der Kultur entscheidend Bedeutsamen von wahllosen Kugeln dahingerafft werden. Idealistische Denk- und Wertungsweise bietet vielmehr vor allem die Grundlage zu einer prinzipiellen Bevorzugung des friedlichen, unblutigen, veredelteren Wettkampfes unter Individuen und Völkern, zu einer Auffassung, welche die Ideen der Menschheit abermals allen Völkern und Nationen überordnen und von solchem Standorte aus nur mit schmerzlichem Bedauern auf das kriegerische Stadium als auf eine niedere Entwicklungsstufe herabblickt und deren schließliche Überwindung als ein vielleicht erst in weiter Ferne winkendes, aber gleichwohl als ein mit allen Mitteln zu beförderndes Ziel betrachtet. Es gibt, anders gewendet, einen kriegsfreundlichen (militaristischen) und einen kriegsfeindlichen (pazifistischen) Idealismus. *Die Geister scheiden sich in ihrem Wesensgrunde, je nachdem sie die eine oder andere Erscheinungsform des Idealismus höher bewerten.* Gesetzt, die Voraussetzungen

des Krieges wären ewig unaufhebbar, so müßte idealistische Willensrichtung den unvermeidlichen Krieg entweder bejahen oder sie würde sich in den tragischen Zwiespalt verwickeln, an einer unrealisierbaren, aber gleichwohl für sie unbedingt wertvollen Idee festhalten zu müssen.

«Nur über den Tod hinweg mit einem Willen, den nichts, auch der Tod nicht beugt und abschreckt, taugt der Mensch etwas.» Ein Fichte-Wort, das zu dem Ausspruch Brand-Ibsens stimmt: «Gibst alles du, doch nicht das Leben, so wisse, du hast nichts gegeben.» Die Bereitschaft zum Tode darf als ein Kennzeichen des Ernstes unserer Entschließungen, der Tiefe unserer Wertentscheidungen gelten. Sie empfängt in jedem Falle ihre Kraft nur aus dem Glauben an ein «jenseitiges» Ziel, das irgendwelches «Diesseits» überhaupt erst lebenswert macht.

Die Gestaltung des Diesseits wird, wie Vergangenheit und Gegenwart in gleicher Weise bezeugen, stark beeinflußt von der besonderen Form der Jenseitsvorstellung. «Jenseitige» Orientierung des Lebens (im alten Wortsinne) ist in unserem, immer stärker «diesseitig» ausgerichteten Zeitalter dem Vorwurf ausgesetzt, sie werde «bei konsequenter Befolgung gerade vonseiten der Ernstesten und Besten eine beklagenswerte Vernachlässigung, ja eine kulturhemmende Verachtung der irdischen Aufgabe, eine gewisse Weltflucht, eine Art Lebensverneinung zur Folge haben.» Aber sie läßt gegenüber solcher Anklage einen ihrer geistigen Fürsprecher bekennen: «Gerade weil unser Wirken die Vorbereitung auf eine neue Welt ist, und weil deren Inhalt restlos bedingt ist durch unsere Leistungen — die Werke folgen nach — gewinnt er einen ungeheuren Ernst und eine so unbeschreibliche Wichtigkeit. *Die* Immanenz ist erst in ihren Werten fundamentiert, die eine transzendente Umrahmung besitzt.»

Unleugbar ist die Abkehr von den unmittelbaren Aufgaben diesseitiger (kultureller) Daseinserhöhung eine mögliche Folge des Glaubens, das «wahre» Leben hebe erst jenseits des Grabens an. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht schon das Wort des alten Kirchenschriftstellers Arnobius, der formale Bildungsmängel, etwa Fehler in

casus und numerus als gänzlich belanglose Dinge bezeichnet im Vergleich zu der allein wichtigen und zuletzt entscheidenden «Rettung der Seele». Dem heiligen Hilarion rühmt der Kirchenvater Hieronymus nach, er habe seinen groben Bußsack nie gereinigt, mit der (ein diesseitiges «Kulturgewissen» allerdings befremdenden) Begründung, es genüge einmal «in Christus gewaschen» zu sein. Und doch schuf der Jenseitsglaube neben solchen und ähnlichen Bildern entarteter Geringschätzung und Vernachlässigung «natürlicher» (schließlich von derselben jenseitigen Gottheit gestellten) Aufgaben auch unvergessene Taten diesseitiger Werte, stille Werke der Barmherzigkeit an den Stätten der Kranken und Siechen, der Ausgestoßenen und Verlassenen. Aber nicht in erster, geschweige ausschließlicher Linie richtete er sich auf diesseitige Kulturziele, auf die Pflege von Kunst und Wissenschaft, auf die vernunftgemäße Gestaltung des Gemeinschaftslebens; auf Natur und Kulturbeherrschung. Denn er war geleitet von den Worten: «Sucht *zuerst* das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit . . .» Er gefährdete dabei leicht das Tempo sozialer Reform, neigte zugleich seiner Grundeinstellung gemäß zu einer weniger intensiven gedanklichen wie allgemein kulturellen Verarbeitung des Diesseits. Ein Lactantius (3. Jhrh. n. Chr.) riet allen Ernstes ab von den törichten Bemühungen um Naturerkenntnis, die ewig aussichtslos bleibe und fand mit diesem jenseitig begründeten Pessimismus noch einen Geistesverwandten in dem Florentiner Humanisten Coluccio Salutati. Erst die energischere Hinwendung zum Diesseits mit seinen tausend verborgenen Eilanden leitete an der Schwelle der neuen Zeit, vorbereitet durch Strömungen des 15. Jhrh., eine neue Entwicklungsphase ein, deren Maßstäbe nun vielfach frühere Einseitigkeiten in der Auswirkung des Jenseitsglaubens mit dessen «Wesen» gleichsetzten. Ihrer Idee nach wertet die jenseitige Ausrichtung das ganze Diesseits nur als eine vorübergehende Stufe der Vorbereitung auf das «eigentliche» künftige Leben in der «wahren Heimat», demgemäß alle irdischen «Leistungen» und «Werke» nur im Hinblick auf das «ewige Endziel». In der Anwendung (Praxis) dieses Grundgedankens mochte und mag sie immer wieder ge-

*

neigt sein, die «Vorbereitung» mehr in den besonderen Werken der Frömmigkeit als in Kulturschöpfungen zu erblicken, wenngleich sie solche kulturellen Fragen der von Gott (also aus dem Jenseits) stammenden, in das «Diesseits» gelegten Anlagen durchaus in sich aufzunehmen vermag und in ihren kulturfreudigen Vertretern tatsächlich als «gottgewollte» Aufgabe ergriffen hat. In dieser Hinsicht gilt vom Jenseitsglauben Gleiches wie vom Gottesglauben überhaupt (vergl. S. 28).

In einem Punkte aber spitzt sich das Verhältnis zwischen Jenseits- und Diesseitsglauben zu schärfster unüberbrückbarer Gegensätzlichkeit zu, in der Stellung zum *Problem des «lebensunwerten» Lebens.*

Über zahlreichen Leidensstätten kann man sich Dantes Eingangsworte zum dritten Höllengesang geschrieben denken: «Ihr, die Ihr eintretet, laßt alle Hoffnung fahren.» Wer Gelegenheit hatte, in Spitälern oder Irrenhäusern die Stationen unheilbar Erkrankter zu betreten und ein mitfühlendes Herz sprechen ließ, wird erwogen haben: wozu dieses stumpfe und grauenvolle allmähliche Dahinsiechen? Warum keine Abkürzung solcher «sinnlosen» Leidenszeit? Warum reicht man ihnen, die sich winden vor Schmerzen und nur ganz wider Willen ihre vom Schicksal besiegelten Tage hinschleppen, nicht den so heiß ersehnten Todestrank? Warum ergreift man nicht gerade hier die Gelegenheit zu einem Akte wahrer Nächstenliebe? Warum erweitert man nicht die Paragraphen des Gesetzes gerade um diesen Punkt, die «gesetzlich geregelte Sterbehilfe» (Euthanasie), unter Voraussetzung der von Sachverständigen zweifelsfrei erkannten Unheilbarkeit und der Zustimmung des Kranken selbst zu der beschleunigten Herbeiführung seines Endes.

Ein Gesunder wird leicht geneigt sein, über den Ernst solcher Fragen hinweg zu tändeln, aber gleichwohl nachdenklich gestimmt werden, wenn ein hoffnungslos Erkrankter, von lebhaftem Tätigkeitstrieb und warmer sozialer Gesinnung Erfüllter seine letzten schwachen Kräfte zu einem Schreiben an einen weltbekannten Naturforscher unserer Tage zusammenraffte, um wenigstens noch etwas, wie er sich ausdrückte, für seine «Schicksalsgefährten zu tun und einen Versuch zu ma-

chen, Mitleid und Pflichtbewußtsein der Welt aufzurütteln». «Vor allem aber (fuhr der seinen Erstickungstod stündlich vor Augen sehende Lungenkranke fort) möchte ich hervorheben, daß wir Monisten die unabweisbar moralische Verpflichtung haben, unseren Kranken die Euthanasie zu erkämpfen. Wir zerstören im Namen der Wissenschaft den Jenseitsglauben, der den Elenden ihr monate- und jahrelanges Sterbelager erträglich macht; wir predigen ein kritisches Verhalten zu Sitten und Gebräuchen und wecken diejenigen, welche der Sitte gehorchen ohne nachzudenken, ihr langes «schweres Leiden» mit «Würde» als etwas «Unvermeidliches» zu tragen und selbstverständlich bis auf den letzten Tropfen durchzukosten bereit gewesen wären. Was bieten wir ihnen als Ersatz? Was antworten wir ihnen, wenn sie fragen: «Ihr Rüstigen und Starken, die Ihr Gesetz und Sitte formt, warum verurteilt Ihr uns zu so trostlosem, zwecklosem, überflüssigem Leiden? Warum laßt Ihr uns nicht schon heute standhaft sterben, sondern fordert, daß wir den langen Marterweg durchwandern, dessen sicheres Endziel ja doch derselbe Tod ist, den Ihr uns heute versagt?»

Christliche Jenseitsmoral begegnet solchen Fragen und Vorschlägen mit der Erinnerung an die unantastbaren Hoheitsrechte des «Herrn über Leben und Tod», schließlich mit dem Hinweis auf die erzieherische «höhere» Bedeutung des Leidens «im Lichte der Ewigkeit». Aber ist nicht schon jeder Kampf gegen Krankheit und Mißgeschick, die doch auch als «gottgesandte Prüfungen» gelten, ein «Eingriff» des Menschen in dieselben göttlichen Hoheitsrechte? Ob man, zumal mit Hilfe moderner Errungenschaften, die Leiden der Menschen nach Möglichkeit abkürzt, ob man mit Arzneimitteln die Dauer des Lebens entgegen den natürlichen («gottgesandten») Hemmungen zu verlängern oder es im Falle gänzlicher Aussichtslosigkeit aller Bemühungen absichtlich zu verkürzen strebt: in beiden Fällen verfügt der Mensch «selbstherrlich», soweit seine Kräfte reichen, über das Leben. Die logische Folgerichtigkeit der Idee göttlicher Oberhoheit über Leben und Tod müßte den Menschen mit voller Passivität, mit grenzenloser «Duldung» lebensfeindliche wie lebensfreundliche Sendung hinnehmen

lassen, schon jede Klage über schlechte Witterung als freventliche Auflehnung wider göttliche Anordnung verstummen machen. Die Unterschiede sind hier schließlich nur solche des Grades, wenigstens im Hinblick auf die formale Idee der göttlichen Herrschaft über Leben und Tod. Ein Unterschied liegt darin, daß gewisse natürliche Tendenzen in dem einen Falle bekämpft werden zur Erhaltung des Lebens, in dem anderen Falle zu dessen Vernichtung. In der «jenseitig» begründeten Absage an die Euthanasie ist also eine zweite (materielle) Idee vorausgesetzt: die unbedingte Bevorzugung der Lebenserhaltung. Dieses «Vor-urteil» (Apriori) aber steht in engem Zusammenhang mit der Idee einer «moralischen» Weltordnung und Weltanschauung, gemäß welcher die Herrschaft des «Geistes» über die «Natur», das standhaft, oder gar «heldenhaft geduldige», innere «Würde» verratende Ertragen von Leiden aller Art sittlichen, «jenseitigen» Wert beansprucht und als «gottgewollt» erscheint. Darin prägt sich eine in sich geschlossene Lebensauffassung aus. Aber sie droht in ihrer formal-logischen Unerbittlichkeit zu zerschellen an den furchtbaren Realitäten des Krankenlebens, die in vielen Fällen dem Arzte das untergeistige Bild eines dumpfen, aber gleichwohl schmerzvollen Dahinsiechens bieten, in dem für «geistig-sittliche» Akte, für «leidüberwindende Taten», für «erzieherische», «läuternde» Wirkungen auf den Kranken selbst nach aller menschlichen Beobachtung jegliche Voraussetzung fehlt. Mag die nächste Umgebung des Kranken eine gewisse, auch nur begrenzte Gelegenheit zu liebevoller Hilfeleistung finden und dadurch in ihrer Weise die Idee moralischer Weltordnung verwirklichen können, so wird gerade sie in den schwersten Fällen von den eigenen Wünschen nach baldiger Erlösung erfüllt sein und unbeirrt durch theoretische, weltanschauliche Erwägungen mit unverbildetem Herzen den Worten eines Arztes beipflichten, der «ohne Morphium» die Ausübung seines Berufes als für ihn unerträglich bezeichnete. Vom Morphium bis zur Euthanasie aber steigt der Weg in allmählichen Übergängen an und wird schließlich nach seiner prinzipiellen Seite zu einer Sache des Mutes zur Folgerichtigkeit sowie praktischer Zweckmäßigkeit.

Nicht unausgesprochen bleibe, daß auch ohne die jenseitsgläubigen Voraussetzungen gewisse Bedenken gegen die Euthanasie möglich sind und bereits laut wurden. Moralische: sie nehme das Leben nicht schwer genug (aber die «Schwere» des Lebens zu erleichtern, körperliche Schmerzen zu lindern gilt sonst als ein im Namen der Moral nicht angefochtenes Verfahren). Medizinische: sie bringe die Gefahr möglicher Irrtümer bezüglich der Diagnose «unheilbar» mit sich, (aber der Irrtum kann bei jeder Operation auf Leben und Tod zum Verhängnis werden, ja schon bei der einfachsten ärztlichen Behandlung). Juristische: sie leiste im Erbschaftsinteresse der Hinterbliebenen der Bestechung der Ärzte Vorschub (aber dieser Mißbrauch wäre an sich auch heute schon möglich, fände überdies an dem Willen des Kranken selbst seine Grenze und zeugte an sich hier so wenig wie sonst gegen den Wert der Sache selbst).

Wie verschieden Jenseits- und Diesseitsglaube in ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Anwendungen sich darstellen mögen, schließlich überragt die Idee der Unsterblichkeit, das Grundmotiv des Ewigkeitsverlangens, alle gegensätzlichen Besonderungen. Der «Heimgang» des Menschen zum «Ewigen», seine Rückkehr in den metaphysischen Urschoß oder, wenn ein anderes Bild erlaubt ist, das Zurückfluten seines Lebensbächleins in jene unendlichen Ströme, aus dem er in einer zuletzt «geheimnisvollen» Weise auftauchte: *dieses Urmysterium des Werdens lebt als allgemeinstes Motiv in allen Abwandlungen des buntfarbigen Unsterblichkeitsglaubens.* Es ermöglicht eine unsichtbare Stimmungs- und Gesinnungsgemeinschaft auch dort, wo Verstand und weltanschauliche Einzelvorstellungen trennend wirken. Ein auf das Wesenhafte bezogenes, alle Deutungen und Benennungen überragendes Ewigkeitserlebnis spricht aus den Worten des Denkers und Dichters, der mit seiner stärksten Lebensrichtung dem «Diesseits» zugewandt in seiner Faustdichtung den einen «Toren» nennt, der «nach drüben das Auge blinzelnd richtet, sich über Wolken seinesgleichen dichtet», der es als das Verhalten des «tüchtigen» Menschen bezeichnet, «schon hier etwas Ordentliches zu sein», zu kämpfen und zu wirken

und die «künftige Welt auf sich beruhen» zu lassen, an anderen Stellen jedoch gleichwohl die «Verewigung» des Menschen Bestimmung nennt und gemäß der Vielheit der in ihm lebenden Motive einige Male sogar die eigene Erwartung auf ein «anderes Leben» ausdrückt, um in neuer Existenzform die noch unentwickelten Anlagen seiner Natur auszuwirken, — aus den Worten Goethes:

«Des Todes rührendes Bild steht
Nicht als Schrecken dem Weisen und nicht als Ende dem Frommen,
Jenen drängt es ins Leben zurück und läßt ihn handeln,
Diesem stärkt es zu künftigem Heile in Trübsal die Hoffnung.
Beiden wird zum Leben der Tod.»

Viertes Kapitel

Zeit und Ewigkeit

An weltabgewandten Klosterstätten pflegen sich die Trappistenmönche in stummer Gebärdensprache zu grüßen mit den ernsten Worten: Memento mori! Gedenke des Todes! In schroffem Gegensatz dazu tönt der Ruf der «Kinder der Welt»: Memento vivere! Gedenke des Lebens! Und doch ist, von philosophischer Warte aus gesehen, der Tod ein beredter Lehrer des Lebens (und umgekehrt), ist die Kunst des rechten Sterbens zugleich höchste Lebenskunst, die Bezwingung des Todes der Triumph des Lebens, darum auch das tiefste Rätsel des Sterbens zugleich das Problem des Werdens. Im Dienste der ihnen voranleuchtenden Ewigkeit verbringen die einen ihre Erdentage, im Banne der zeitlichen Dinge leben die anderen ihr Dasein dahin. Eine vertieftere Betrachtung aber weiß um die *notwendige Zuordnung von Zeit und Ewigkeit, in theoretischer wie praktischer Hinsicht.* Zwischen «Totentanz» und «Lebensreigen» sind wir gestellt, uns erkennend und handelnd in beiden zu erproben. «Ewiges Leben ahndevoll» — ein Ausdruck aus Goethes Gedicht an «Schwager Chronos» — bildet die krönende Idee des religiösen Bewußtseins.

Eine letzte metaphysische Wahrheit drückt sich aus in dem Namen Jahwes als des Seienden, der von sich selber sagt: «Ich bin, der ich bin» (ho on; Exodus, 3, 14) und den Psalmisten sprechen läßt: «Ehe die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurde, bist Du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit» (Ps. 90). In die Idee eines ewigen Seins, wie immer es inhaltlich näher bestimmt wird, mündet die einfache, schon von den Eleaten angestellte Erwägung: wäre das Seiende geworden, dann

entweder aus einem Nichts oder einem Etwas. Das Erstere ist unsinnig (ex nihilo nihil fit, aus nichts wird nichts — lautet eine «ewige Wahrheit» Descartes' wie aller Rationalisten); das Zweite weist auf die Ewigkeit des Seienden. Dessen von den eleatischen Denkern verfochtene Unveränderlichkeit, zugleich gegenüber dem täuschenden Schein der sinnlichen Bewegungswelt als einzig wahre Realität behauptet, fand schon damals ihren Gegenpol in dem Weltbilde Heraklits, in welchem umgekehrt gerade der Wechsel, der «Fluß», die alleinige Wirklichkeit bedeutet.

Rastlos jagt der Strom des Werdens voran. Als flüchtige Wellen steigen die Einzelgestalten auf, um alsbald wieder zu vergehen. Vergebens, daß wir vom Augenblicke sagen: er «ist», denn schon ist er unwiederbringlich ins Meer der Vergangenheit weiter geflossen, da wir wähnen, ihn in Form solcher Aussage festgebannt zu haben. Man kann nicht zweimal in den Fluß hinabsteigen — lautet ein ebenso paradoxes wie tiefsinniges Wort der Schule des «Dunkeln» von Ephesus. Aber selbst die Formel «alles fließt» wird das Ewige nicht los. Weder darin, daß sie vom «ewigen» Strome des Werdens redet, noch darin, daß sie ein ewiges «Etwas», das Feuer, voraussetzt, das solcher heraklitischen Unruhe unterliegt. Es beharret im Wechsel der ewige Geist — und wenn nicht ein Geist (in einem menschlich verengten Wortsinne), so doch sicherlich ein «Ewiges».

Eben die in jedem Weltbild enthaltene Zweiheit des Zeitlichen und Ewigen, Wechselnden und Beharrenden schließt metaphysische Schwierigkeiten ein. Diese werden sichtbar in dem Verhältnis zwischen den ewigen ungewordenen, platonischen Ideen als den Urbildern gewordener Einzeldinge, in dem aristotelischen Begriff eines unbewegten ewigen Bewegers als des Einen Prinzips, «von dem Himmel und Natur abhängen», in der Beziehung des ewigen biblischen Schöpfungsgottes zur zeitlichen Welt, in der «Substanz» Spinozas wie dem «Absoluten» der nachkantischen Philosophie und ihrer Versöhnung mit der Welt der Veränderung und des Relativen. Schwierigkeiten, die einen Thomas von Aquino nach langem Ringen zu dem Bekenntnis drängten, nur

durch den Glauben stehe der zeitliche Anfang der Welt fest (mundum incepisse sola fide tenetur). Bis heute ist das Problem ungelöst geblieben, wie die Ewigkeit des göttlichen Vorauswissens, vor allem der göttlichen Allmacht als einer ewigen Ursache mit der Zeitlichkeit der Wirkung, nämlich der Weltschöpfung, im Rahmen menschlicher Denk- und Vorstellungsform vereinbar ist. Es verwickelte Kant in die erste kosmologische Antinomie der reinen Vernunft, deren Thesis lautet: «Die Welt hat einen Anfang in der Zeit . . . Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem angegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgende Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe: daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendlich verflossene Zeit unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins». Aber die Antithesis erhebt sich nach Kant mit dem gleichen Anspruch auf allgemein gültige Anerkennung: «Die Welt hat keinen Anfang . . . Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorangeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorangegangen sein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgendeines Dinges möglich, da kein Teil einer solchen Zeit vor einem anderen irgendeine unterscheidende Bedingung des Daseins für die des Nichtseins an sich hat (man mag annehmen, daß sie von selbst oder durch eine andere Ursache entstehe); also kann zwar in der Zeit manche Entstehung der Dinge anfangen, die Zeit selbst aber kann keinen Anfang haben und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.» Kant findet die Lösung dieses Zwiespalts in der «Subjektivität» der Zeitanschauung, die keine Übertragung auf das an sich Seiende gestattet («transzendentale Idealität») und darum die metaphysische Frage nach dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit gegenstandslos macht, aber gleichwohl eine notwendige (apriorische) Anschauungsform darstellt, in der uns die Dinge an sich «erscheinen» («empirische Realität»). Er bekennt sich da-

mit in seiner (transzendentalen) Weise zu der Idee einer «Relativität» der Zeit, die bereits in dem Bibelworte anklingt: «Tausend Jahre sind vor ihm (dem Ewigen) wie ein Tag.»

Zuletzt also bergen die ihrem Klange nach so vertrauten Worte Zeit und Ewigkeit tiefste Mysterien, die der Metaphysiker zwar aufzeigen, aber nicht zu ergründen vermag. (Auch nicht mit Hilfe der an sich scharfsinnigen Formel des Augustinus: «Gott schuf die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit», non in tempore sed cum tempore deus creavit mundum; denn auch bei solcher Formulierung bleibt die Schwierigkeit unbehoben, wie im Bereiche ewigen Urwesens Schöpfung, d. h. Hervorbringung der Zeit mit ihrer Veränderlichkeit möglich wird.) In gewisser Hinsicht leichtere Aufgaben stellt das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit dem Geschichtsphilosophen, dem Ethiker und Deuter der praktischen Frömmigkeit.

Einzelmenschen, Völker und Zeiten heben sich in ihrer Struktur voneinander ab, je nachdem sie sich mehr dem Werden oder mehr dem Sein, der Entwicklung oder dem ruhigen Besitz zuneigen, mehr den eleatischen oder heraklitischen Typus darstellen. So gilt es als uraltes Erbgut des indischen Menschen durch den Schleier der Maja, die bunte Fülle trügerischen Sinneswechsels, zu dem in ewiger Ruhe verharrenden Urwesen, dem Brahma, vorzudringen und in ihm den metaphysischen Stützpunkt stiller Versenkung zu finden. Es fühlte der mittelalterlich-kirchliche Mensch sein Leben in ewigen, durch eine unfehlbare Autorität verbürgten Wahrheiten ruhen, in unbedingten Gewißheiten theoretischer wie praktischer Art. Fast ohne Ausprägung des geschichtlichen Sinnes fragte er weniger nach dem Werden und Entstehen, sondern hütete und verehrte das Gewordene — als habe es von Anfang an so bestanden — mit pietätvoller Zähigkeit. Solche Einstellung auf das «Feste» (Absolute), unbedingt «Sichere» kennzeichnet den Aufbau des dogmatischen, unhistorischen und unpsychologischen Menschen. Hingabe an allmähliches Werden und Entwicklung aber eignet gerade im Gegensatz zum Mittelalter der Moderne, — bis zur gefahrvollen Preisgabe alles

Festen. Denn bedroht die Idee des Seins den Menschen mit dem Extrem der Starrheit, so birgt die Idee des Werdens die Gefahr der «Anarchie», einer Auflockerung und Erweichung, einer äußeren wie inneren Formlosigkeit. Gleichsam als ein Leitmotiv seines Lebens trägt der moderne Mensch das Wort in sich: «Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.» In den fließenden Übergängen seiner Musik, in der Auflösung «fester» Tonarten gibt er ein Sinnbild seines ganzen Wesens. In dem bis zur Unrast gesteigerten Tempo des Verkehrs findet er einen beredten Ausdruck seines inneren Jagens und Drängens. In Geologie und Paläontologie, in Astronomie und Biologie glaubt er in gewaltigen Zeiträumen Jahrtausender und Jahrmillionen, in allmählicher «Entwicklung» den Schlüssel zu den Rätseln der belebten wie unbelebten Schöpfung zu finden. Im Lichte solcher Weltbetrachtung erkennt er sich selbst als bescheidene «Eintagsfliege» in der Unermeßlichkeit von Zeit und Raum. Gleichwohl erfüllt Prometheus-Stimmung den modernen Geist und bestimmt ihn, den Ansprüchen des «alten Gottes» die stolze Frage entgegen zu halten: «Hat nicht mich zum Manne geschmiedet die allmächtige Zeit und das ewige Schicksal, meine Herren und deine?» Dies kündet die große Selbstentzweiung, das *Paradoxon der Moderne*: die Zeit von technischem Können immer mächtiger bezwungen, wurde dennoch zum Götzen und Tyrannen des Siegers und schlug dessen Sinn für das im Wechsel Beharrende in Banden. «Zeit ist Geld», schreit es immer lauter von allen Dächern und aus allen Straßen. Gibt es (neben der Ratlosigkeit, wie man die Zeit «totschlage») eine schändlichere Verleugnung des Ewigen, mag sie tausendmal aus der Not neuzeitlicher Tage verständlich werden? Mit der Vielgestaltigkeit und dem rastlosen Wechsel äußerer Eindrücke naht das Gespenst seelischen Chaos. Wer je ihm zu verfallen drohte, aber die Sehnsucht nach Innerlichkeit nicht ganz einbüßte, begreift den Sinn eines Richard Wagner-Wortes aus den fünf Gesängen: «Urewige Schöpfung, halte doch ein! Genug des Werdens, laß mich sein!»

Schon aus den ältesten Tagen des Griechentums dringt die Klage um die Vergänglichkeit zu uns herüber. Mit

welkendem Laube vergleicht Homer (Ilias: VI, 146) das Menschengeschlecht, das nach dem Bilde des biblischen Sängers wie ein Schatten dahinhuscht und verblüht wie die Blume des Feldes. In dem Chronos schuf die mythenbildende Phantasie der Griechen eine Göttergestalt, welche die eigenen Kinder verschlingt und den Dämon der auf allen Bestand neidischen Zeit versinnbildet. «Nicht geboren zu sein, ist von allem das Beste, das Zweitbeste aber so bald wie möglich in die Tore des Hades einzuziehen», singt Theognis, dessen Motiv aus Sophokles, des Tragödiendichters fast gleichem Wort sowie aus den Aussprüchen Herodots und Solons uns entgegentönt. Es verbindet mit der verneinenden Haltung gegenüber dem gegenwärtigen Menschendasein die Absage an alle Zeitlichkeit, die Sehnsucht nach der Rückkehr zum Ewigen. Die Flüchtigkeit der Erdentage belebt in christlicher Denk- und Wertungsweise alle Hoffnung auf die unvergänglichen ewigen Güter. Wie siegreich auch die Macht der Zeit durch zivilisatorischen Fortschritt erschüttert wird, zuletzt triumphiert der Tod und droht die (von Brahms vertonte) Nänie, daß auch das Schönste sterben und alles vergehen muß, nicht zum Verstummen zu bringen. Im Hintergrunde auch des modernen, in vieler Hinsicht so selbstsicheren Daseins lauert die finstere Tücke der Zeitlichkeit und zwingt auch auf die Lippen eines heutigen Weltweisen die alten Worte: «Mitten im Leben sind wir vom Tode umfangen» (media vita in morte sumus). Verneinung des in Raum und Zeit verlaufenden Lebens bildet die Wurzel des pessimistischen Schrifttums im neunzehnten Jahrhundert, trotz aller Triumphe über die Macht der Zeit. Geworden in der Zeit, um zu vergehen in der Zeit: bleibt das Schicksal aller Erdgeborenen. Unwiederbringlich und unwiederruflich! steht als unerbittliches Gesetz des «nicht umkehrbaren» Nacheinander aller Dinge, als das Grundgesetz der «einsinnigen» zwangsläufigen Zeit über dem Dasein aller endlichen Kreatur. «Was vergangen kehrt nicht wieder»; nur des einen Trostes kann sich der sterbliche Mensch erfreuen, es «leuchtend niedergehen» und «lange zurück leuchten» zu sehen.

Immer wieder kehrt darum die Menschheitsfrage: wie be-

siegen wir den Tod? Wie versöhnen wir Zeit und Ewigkeit? Wie bringen wir beide mit gleicher Gewalt auf uns einstürmenden Mächte in Einklang? Wie fügen wir sie ein in den Rhythmus unseres Lebens?

Die Idee der Ewigkeit ist einer doppelten Ausdeutung fähig. Sie kann verstanden werden in dem Sinne unbegrenzter *Verlängerung* der Zeit und des Diesseits über das Grab hinaus oder im Sinne der *Vertiefung* der Zeit, besser: der Zeitlosigkeit.

Der alte Jenseitsglaube betrachtet den Tod als die dunkle Pforte, durch die der Mensch aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit eintritt, zu ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammnis. Aber vor allem in seiner christlichen Ausprägung begnügt er sich nicht mit der Meinung, sich «in der Zeit vorzubereiten auf die Ewigkeit», nicht mit der Hoffnung auf ein nach dem Tode sich öffnendes ewiges Dasein. Bereits im gegenwärtigen «Tale der Tränen», an diesem «Orte unserer Schwachheit», in dem «unermeßlich tiefen Meere der Bitterkeiten», in der «Hölle des Lebens» (wie die alten augustinischen Bilder lauten) sehnt sie einen «Vorgeschmack» der Seligkeit des Himmels und der Ewigkeit herbei, verheißt ihnen allen, die «ein Leben in Gott» führen. Dies aber bedeutet seiner Grundidee nach nichts anderes, als im unruhigen Wechsel der Zeit ein Ewiges ergreifen, dem Vergangenen ein Bleibendes entreißen. Darin drückt sich eine Richtung auf dasEwige aus, welche losgelöst von einem künftig erhofften Jenseits die Zeitlosigkeit als ein Kennzeichen der inneren Verjenseitigung begreift, auf der alle Kultur beruht. Jener prophetisch gerichtete Philosoph, der in einer von äußeren Interessen bewegten Zeit die deutsche Nation zur«Begeisterung für das Ewige» aufrief, Fichte, variiert einmal ein Wort aus dem Johannes-Evangelium, indem er sagt: «Wer den Willen Gottes tut, stirbt nie», — ein Wort, das auf eben jenes zeitlose Wesen des geistigen Lebens hindeutet. Zwar gehören auch die geistigen Akte als bestimmte innere Vorgänge wie alles Geschehen der Zeit an. Aber der allgemeingültige Inhalt, der in ihnen erfaßt wird, die Werte, um deren Verwirklichung sie sich bemühen, sind der Zeitlichkeit entrückt. Jedes «richtige» Urteil ist seiner Idee nach gleichsam «für» die Ewigkeit

gefällt. Die Eigenart unseres erkennenden Geistes verpflichtet uns auf «ewige» Wahrheiten. Zwar kettet auch sie uns an Erde und Entwicklung mit allen ihren Bedingtheiten («Relativitäten»), insofern jede Zeit ihrer Endlichkeit den Tribut entrichtet und darum nur ein unvollkommenes, steter Verbesserung bedürftiges Abbild des «absolut» Wahren gewinnt. Das *Erkennen* verläuft in der Zeit und teilt in mehr als einer Hinsicht dessen Schranken. Aber die gültige *Erkenntnis* ist an sich zeitlos. Ja, alles Streben nach Wahrheit ist selbst schon vom Geiste des Ewigen berührt und empfängt durch ihn eine zeitüberlegene Weihe. Das Bibelwort: «Die Wahrheit des Herrn bleibt in Ewigkeit» (veritas Domini manet in aeternum) enthält nach Abzug gewisser Verabsolutierungen des geschriebenen, zeitlich bedingten «Gotteswortes» einen erkenntnistheoretischen Grundgedanken von allgemeiner Bedeutsamkeit, insofern es die «Idee» einer der menschlichen Willkür wie dem zeitlichen Wechsel entrückten Wahrheit, des «objektiv» Richtigen ausspricht.

Wie der erkennende Mensch mit dem Verstande, so baut der moralische Mensch mit seinem Willen eine Brücke zu einem Reiche zeitloser Werte. Wer der Stimme des «Guten» gehorcht, die er in seinem Inneren vernimmt, den «ungeschriebenen Gesetzen», die seit den Tagen der Antigone und des Sokrates, zumal bei den Bringern neuer Werte in höherem Ansehen standen als die geschriebenen, wer sich ohne Nebenabsicht ganz in den Dienst des ethischen «Sollens» begibt, der kann als Erfüller der «Pflicht» durch keinen äußeren Mißerfolg besiegt, durch keine Macht der Zeit seines Ewigkeitsbesitzes beraubt werden. Er ist gleichsam gesalbt mit dem geistigen Öle der Unvergänglichkeit, mag sein Leib allmählicher Verwesung erliegen, von Granaten in Fetzen zerrissen oder von Flammen verzehrt werden.

Nicht «was danach kommt», bestimmt den Rang des moralischen (überhaupt des geistigen) Menschen, sondern die unbeirrte Ausübung des als recht Erkannten, die Hingabe an die «Idee». Darum kann es höchstens einen ungeistigen, vollends widergeistigen Typus schrekken, wenn man ihm das Gespenst der «Entropie», der ewigen Ruhe im Sinne des schließlichen «Wärmetodes»

unseres Weltalls, vor die Seele stellt als Mahnung an die Sinnlosigkeit seines zeitgebundenen Kulturstrebens, als als Weckruf des Verlangens nach ewigen «unvergänglichen» Gütern. Was schert es den schaffenden Menschen, ob dereinst einmal die «Weltenuhr stillestehen», dieSonne erlöschen und unser Erdball der Erstarrung in «ewiger Ruhe» anheimfallen wird, sodaß alle von Menschenhand als Wahrzeichen der Ewigkeit geschaffenen Gebilde wieder versinken in den alles verschlingenden Abgrund der Zeit, die Bauten der Pyramiden und übrigen Denkmäler der Kultur in Stein und Erz, in Schrift und Druck (mögen sie auch Jahrhunderte und Jahrtausende überdauern) dereinst doch hinweggespült werden vom Strome des Vergehens und Vergessens! Was bekümmert es den «sittlich Ringenden» — vorausgesetzt, daß er die Idee seiner Aufgabe innerlich erlebt, nicht nur mechanisch einem äußeren Gesetz sichunterwirft und auf eine untersittliche Stufe zurückfällt —, ob «Vergessenheit» das endliche Los seines Tuns und aller Werke menschlicher Natur! Die Dauer des Geschaffenen, der Kultur-«Produkte», und der Wert des Schaffens, der Kultur erzeugenden Tätigkeit, gehören ganz verschiedenen Ebenen der Betrachtung an. Zeppelins Erfindertat bleibt als Triumph des menschlichen Geistes über die Natur «wertvoll», auch wenn die Ära der Luftschiffe nicht «bis in Ewigkeit» währt. Nur dem in einem äußerlichen Ewigkeitsbegriff Befangenen kann aus einem schließlichen «Trümmerhaufen» die Sinnlosigkeit alles Strebens entgegen «grinsen». Wer dagegen die innere Erhebung über die Zeitlichkeit als die wahre von keiner äußeren Vernichtung und Vergänglichkeit bedrohte Ewigkeit erkennt, bleibt von jenen Einwänden unbehelligt, zugleich in stolzer Selbstbescheidung eingedenk, daß des Menschen Tun nur einer winzigen Welle in dem unendlichen Ozean des ewigen Seins vergleichbar und darum zu einem anmaßlichen Anspruch auf ewigen «Bestand» der Werke seines «lieben Ich» keine metaphysische Begründung findet.

Über Raum und Zeit erhaben, in einem Zustande seliger Entrückung, der flüchtigen Dinge des alltäglichen Diesseits vergessend, verharrt der künstlerische Mensch in andachtvoller Sammlung, — auch er ein lebendiger

Zeuge für die Möglichkeit und erhebende Wirklichkeit einer inneren Überwindung der Zeit inmitten aller Zeitlichkeit. Mag er schaffend oder nachschaffend die Wunderwelten klangvoller Harmonien erbauen und in sich aufnehmen, mag er den Zauber sprachlicher Schönheiten um hohe Gedanken weben oder in Malerei und Plastik Gestalten der Menschen wie der übrigen Natur in ihrem typischen Ausdruck festhalten, in jedem Falle gebietet er mit den Mitteln anschaulicher Gestaltung dem Flusse des unaufhörlichen Werdens und Vergessens Einhalt, schlägt er Funken des Ewigen aus den zeitlichen Bausteinen, — nicht nur in dem Sinne, daß er nach Goethes Wort «mit dauernden Gedanken befestigt, was in schwankender Erscheinung lebt», sondern auch insofern er in der Einstellung und Form seines Bewußtseins sich außerhalb der Zeitanschauung befindet, gleichsam für die zeitlichen Perspektiven Interesse und Verständnis verliert. Zwar pocht die herbe Göttin der Zeit mit lautem Schlage an den Toren des Menschendaseins und weiß sich immer wieder Gehör zu verschaffen, doch in der Tiefe unseres Wesens begegnet sie (wenngleich je nach dem leiblich-seelischen Range der Menschen in verschiedenem Grade) Widerständen, denen sie in den höchsten Augenblicken unseres Seins weichen und erliegen muß.

Im Bunde mit dem «Ewigen», wie immer er es gemäß seiner Kulturlage deuten mochte, fühlte sich der Mensch zu allen Zeiten stark genug, den Bann der Zeit zu brechen. Das «ewige Gesetz» stellten die kühnen Neuerer dem herrschenden Zeitgesetz entgegen. Am «sausenden Webstuhl der Zeit» Diener und Vollstrecker der Ewigkeit, unter Berufung auf ihre ewige Bestimmung «unzeitgemäß» zu sein, erachten die schöpferischen Naturen aller Gebiete, nicht an letzter Stelle die Bahnbrecher einer neuen Frömmigkeit als ihr «gottgewolltes» Schicksal, als den Sinn ihres Daseins. Gerade darum bleiben sie gefeit gegen die Verständnislosigkeit und Bosheit ihrer Zeit, standhaft genug, innere Vereinsamung zu tragen. Zwar erweist sich auch der farbige Wechsel des Lebens, das leicht beschwingte Spiel des Augenblicks als reizvoll und um seiner selbst willen betont im menschlichen Gefühlsleben. Auch kann es indirekt zum Hebel der Besinnung

auf das Ewige werden. Doch das tiefste Sehnen aller Aufwärtsgerichteten, sich strebend um Vollendung ihres Wesens, um Edelmenschentum Bemühenden drängt dahin, den flüchtigen Reizen des Augenblickes Dauerwerte gegenüber zu stellen und in diesen jene zu verankern. Unbehagen und Friedlosigkeit verbleiben nach dem Zeugnis der Erfahrung in der Seele des Menschen, der den Becher der Freude mit zeit- und erdgebundenen Sinnen leert. Sehnsucht nach Ewigkeitswerten leuchtet aus demLeben der Größten und innerlich Freiesten. Von «ewiger Liebe» dichten und singen die nach dem Unvergänglichen dürstenden Menschenkinder und wähnen immer wieder «in törichtem Traum, daß es ewig so bliebe» (wie es Rubinsteins Lied zum Ausdruck bringt). Tiefste Freude dagegen gründet im «Ewigen», in der Einstimmigkeit des menschlichen Wesens mit sich selbst und dem All. Eins werden mit dem Ewigen darf allgemein als das letzte Geheimnis der Wurzeln menschlicher Kraft gelten. Vor dem Angesichte des Ewigen zu wandeln und zu bestehen, im Lichte der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) die Dinge der Zeitlichkeit zu schauen, dünkt die Frommen beseligende Belebung und ernste Vertiefung, die höchste Formel ihres Daseins.

Es ist bezeichnend für ein auch hier jenseits aller inhaltlichen Besonderungen beharrendes, «allgemeinmenschliches» Grundmotiv, wenn nach Zeit und Art so getrennte Persönlichkeiten wie Augustinus und Fichte, Schleiermacher und Nietzsche sich in diesem Punkte begegnen. Der große abendländische Kirchenvater bestimmt die Rangordnung der Werte (virtus est ordo amoris, Tugend ist die Ordnung der Liebe — lautet die noch heute beachtenswerte Definition seiner Ethik) nach der Beziehung aller zeitlich-irdischen Güter auf das ewige, höchste, allein um seiner selbst willen liebenswerte Gut, die Gottheit. Fichte prägt das ähnliche Wort: «Die Liebe, die wahrhafte Liebe ist nicht bloß eine vorübergehende Begehrung, haftet nie am Vergänglichen, sondern sie erwacht und entzündet sich und beruht allein in dem Ewigen.» Schleiermacher nennt die Liebe «die anziehende Kraft der Geister, ihr größtes ewiges Naturgesetz» und richtet an Henriette von Willich nach dem

*

Tode ihres Gatten die Trostesworte: «Wenn er nun in Gott lebt und du ihn ewig in Gott liebst, wie du Gott in ihm erkanntest und liebtest, kannst du dir dann etwas Herrlicheres und Schöneres denken? Ist es nicht das höchste Ziel der Liebe, wogegen alles was nur an dem persönlichen Leben hängt und nur aus ihm hervorgeht, nichts ist?» Nietzsche dichtet in dem Rundgesang der «höheren Menschen»: «Weh spricht: vergeh! doch alle Lust will Ewigkeit — will tiefe, tiefe Ewigkeit» und läßt seinen Zarathustra bekennen: «O, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein . . . . .; denn ich liebe dich, o Ewigkeit.» An anderer Stelle spricht er von der «heiligenden Hinterabsicht», ohne welche die Liebe eines Menschen «nur eine Dummheit mehr sei»: «Den Menschen zu lieben um Gottes willen, — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist.» Auch Nietzsche weiß im Rahmen seiner Welt- und Lebensauffassung um die Bedeutsamkeit der, christlicher Lebensführung geläufigen, Frage: quid hoc ad aeternitatem? Welchen Wert beansprucht dieses Tun und Lassen «für die Ewigkeit», wie fügt es sich ein in den «hochzeitlichen Ring der ewigen Wiederkunft»? Auch sein oberster Lebensgrundsatz lautet (in seinem Ernste bei aller inhaltlichen Verschiedenheit formal der christlich-jenseitigen Einstellung verwandt): lebe so, daß du die «ewige Wiederkehr» deines Lebens vor dir selbst bejahen kannst.

In ihrem tiefsten Grunde also birgt die Idee unserer Lebensgestaltung das Problem des Ewigen. Schon der Begriff der Persönlichkeit umschließt die Beziehung der sich gegenseitig verdrängenden äußeren Eindrücke und inneren Strebungen auf feste, beharrende Einheitspunkte. Er bedeutet die Selbstformung, Organisierung mehr oder minder chaotischer Elemente. Je sicherer der Mensch in solchen Einheitspunkten ruht, um so leichter entwindet er sich den Netzen des Augenblicks, um so rascher überwindet er Enttäuschung und Erschütterungen des Zeitlichen mit der ruhigen Macht eines Ewigen. Man kann das Wesen bewußter und gewollter Gleichgewichtsstörungen (um nicht zu sagen der «Sünde») deuten als ein bewußtes Sichverlieren an das Zeitliche, als Abfall vom

«Ewigen», («Abwendung von Gott, Hinwendung zur Kreatur, aversio a deo, conversio ad creaturam», lautet eine alte theologische Definition des moralisch Bösen.) Wie er als Einzelwesen eine Stufenfolge von gesetzlichen Machtfaktoren (Instanzen) anzurufen pflegt, so bedarf er auch in seinem inneren Werden und Kämpfen gleichsam der «Berufungs»-Instanzen, um inmitten aller Bedrohungen durch die Tücke der Zeit und Endlichkeit seine «Seele», den «ewigen», idealen Kern seines Wesens zu «retten».

So wird die Frage des Ewigen zu einer wichtigen «Charakter» formenden Angelegenheit unseres Daseins. Je mehr vor allem der heutige Mensch dem Lärm und dem Wuste der Straßen, allen zerstreuenden Reizen der Zeit anheim zu fallen droht, um so mehr bedarf er der Feierstunden der Seele, weihevoller Besinnung auf zeitüberlegene Werte und Ziele. Will er nicht versinken in eine unfreie Anbetung des schwankenden Tageserfolges, nicht den engen Maßstäben und allen Zufälligkeiten des bloßen Zeitgeistes erliegen, nicht die begrenzten Urteile der «Zeitgenossen» mit «wahren» Werten gleichsetzen, will er die innerlich freie Absage an alte Denkweisen mit innerlich freier Hinwendung zu neuen verbinden, überhaupt alle Zeitgebundenheit im Denken und Fühlen, Wollen und Handeln nach Möglichkeit überwinden, so muß er sein Inneres immer wieder gesund baden in dem Borne des Ewigen, sein geistiges Blickfeld weiten über die Enge der Gegenwart, ja der Jahrhunderte und Jahrtausende, aufblicken zu den zeitlosen Sternen, die der Menschheit auf hren dunklen, windungsreichen Wegen voranleuchten und jedem Einzelmenschen (gemäß seiner Berufung zum Ewigen) in ernster Selbstbesinnung zum Bewußtsein gelangen. Man kann in gewisser Hinsicht seinen geistigen Rang, sicherlich aber die Weite seines Gesichtskreises darnach bemessen, ob ein Mensch gleichsam in Jahren, Jahrhunderten, Jahrtausenden oder im Ewigen, zeitlos Gültigen denkt. Vor einem auf zeitüberlegene Werte gerichteten Auge versinken die kleinen Menschlichkeiten der Zeit, verblassen alle Götzen der Mode, schwinden die Nebel zeitlicher Befangenheiten. Um so heller erstrahlen die überzeitlichen allgemeinen

Grundwerte als die Leuchttürme, an denen sich jede zeitlich bedingte Besonderheit menschlicher Art auszurichten hat, will sie sich nicht selbst aus dem «Buche des Lebens» tilgen. In dieser Hinsicht darf es (um nur an einem Beispiel zu veranschaulichen) als ein ehernes Gesetz der Weltgeschichte gelten, daß, wer Gewalt säet, neue Gewaltigkeit ernten und an ihr über kurz oder lang selbst zugrunde gehen wird.

Schließlich wird als Gipfel aller Lebensweisheit jener metaphysische Punkt sichtbar, von dem aus man Tatendrang und Beschaulichkeit, lebendigste Anspannung und ruhigste Gelassenheit in höherer Einheit umspannend, im Namen des Ewigen in innerer Freiheit das Wagnis des Lebens auf sich nimmt, ohne sich an seine zeitlich-endlichen Erscheinungsformen zu verlieren. Auf dieser Stufe weicht die Todesfurcht, die von der Herrschaft des Zeitlichen über das Ewige zeugt. Todesmutige Unerschrockenheit reift in einer Seele, die das vergängliche Leben weiht durch seine Hingabe an eine unvergängliche, ihrem Wesen nach aller Zeitlichkeit entrückte Idee. *Todesbereitschaft ist die umfassendste aller Bereitschaften, ein letzter Prüfstein der inneren Verfassung des Menschen, weil eine letzte Bezwingung der Zeit mit der Waffe der Ewigkeit.* Sie stellt dem Menschen eine sich jeden Augenblick erneuernde Aufgabe. Denn cotidie morimur, täglich sterben wir, eilen wir dem Tode entgegen. Diese sicherste aller Tatsachenerkenntnisse stimmt nur den unfrohen Finsterling und erschöpften Menschen zu Tönen der Wehleidigkeit und weltabgewandten Entsagung. Andere, daseinsfreudigere und lebensstärkere, Naturen erfüllt sie mit der Stimmung eines «lachenden Heldentums», das die Widerstände der Zeitlichkeit mit echter Schöpferfreude besiegt, in dem Werden und Wachsen des inneren Menschen seine höchste Daseinslust gewinnt.

Enthusiasmus für das Ewige Wille zur Zeitlosigkeit bedeutet eine feierlich-ernste Stimmung jedes frommen Bewußtseins, wie verschieden sie sich im einzelnen auswirken mag. Sie klingt aus den Worten eines tiefen Mystikers, der als ärztlicher Physikus realen Dingen der Zeitlichkeit zugewandt war, aber als religiöser Meta-

physikus über sie hinaus strebte, aus den Worten des Angelus Silesius:

«Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit von allem Leid.»

Schluß

Die religiöse Bedeutung der Einheitsidee

Alle Kultur beruht auf Formung und Vereinheitlichung des Naturgegebenen in uns und außer uns. Wissenschaftliches Erkennen stellt Beziehungen her zwischen den zunächst getrennten Teilen der Wirklichkeit, führt das Unbekannte auf Bekanntes zurück, türmt gleichsam Schichten übereinander und gipfelt in der Idee der Systematik als der Einheit des Begründungszusammenhanges. Künstlerische Gestaltung strebt über das mechanische Nebeneinander hinaus zu einem organischen Ineinander und hat die wechselseitige Bezogenheit der Teile auf die Idee des Ganzen zur inneren Voraussetzung. Moral bedeutet Organisierung des Chaos der naturhaften Triebe, Einstimmigkeit der Handlungen, Ganzheit und Persönlichkeit. Die Einheitsfunktionen des menschlichen Geistes aus der Fülle der Besonderungen loszulösen und zum Gegenstande der Selstbesinnung zu machen, ist das Ziel der Philosophie. Eine Gesamtanschauung der Wirklichkeit widerstreitet ihrem eigenen Begriff, sofern sie etwa nur die sinnlich wahrnehmbare «Welt» der Natur, nicht aber auch die «Welt» der Geschichte und des menschlichen Inneren in sich aufnimmt. Die Fülle dieser «Welten» und der sie bedingenden Grundfunktionen in einer widerspruchsfreien Zusammenschau (Synopsis) zu umspannen, bildet die eigentliche Leistung philosophischer (weltanschaulicher) Synthese. Seins- und Wertanschauung, Tatsachen-Erforschung und ihre Verwertung für die «letzten Zwecke des Geistes verschlingen sich dabei in eigentümlicher Weise, welche die theoretische (rationale) Welterkenntnis von der praktischen (irrationalen) Weltbewertung oder

«Lebensanschauung» sich abheben läßt. Vor allem für den Metaphysiker wird dabei alles besondere (particulare) Dasein zum Ausdruck eines Allgemeinen (Universalen), das einzelne Vergängliche zum Sinnbild des Vergehens überhaupt, das einzelne Leben ein Hinweis auf den Urquell des Lebens, das Zeitliche eine Offenbarung des Ewigen.

Mit diesen Motiven ist bereits der Übergang vollzogen vom philosophischen zum religiösen Bewußtsein. Wie Mythus und Philosophie, schon in ihren Ursprüngen enge verflochten, gemeinsam «letzten Dingen» sich zuwenden — wenngleich dieselben oder ähnliche Fragen auf verschiedenen Wegen zu beantworten suchen—, so sind sie auch beide von dem Streben nach einer umfassenden Vereinheitlichung von Mensch und Welt geleitet. Je nach der allgemeinen Kulturlage sieht sich das religiöse Bewußtsein vor besondere Forderungen der Einheitsidee gestellt.

«Unsere» raumzeitliche Welt gewann mit den wachsenden Fortschritten des Naturerkennens in steigendem Maße den Charakter eines «geschlossenen Systems», innerhalb dessen ein lückenloser Zusammenhang zwischen den einzelnen Geschehnissen obwaltet. Sie läßt immer deutlicher erkennen, daß alles in ihr nach «Maß, Zahl und Gewicht geordnet» ist, wie schon ein altes Bibelwort besagte und als Leitsatz über dem Eingang zu dem chemischen Institut der Leipziger Universität geschrieben steht. Ein großes Grundgesetz der Anziehung und Abstoßung beherrscht alle Beziehungen der uns bekannten «Körper» zueinander und gewinnt dabei gleichsam symbolische Bedeutung für die im ganzen Kosmos waltende Einheit der Gesetze. Die Entdeckungen der Spectral-Analyse verstärkten die Wahrscheinlichkeit des gleichen Aufbaues der sichtbaren Wirklichkeit in «stofflicher» Hinsicht. Anfänglich getrennt nebeneinander stehende Gebiete wie Magnetismus, Elektrizität und Optik fanden in der elektro-magnetischen Lichttheorie ihre grandiose Vereinheitlichung.

Mit der Einsicht in den «geschlossenen» inneren Zusammenhang unseres Kosmos verlor die alte, dem mythologischen Stadium angehörige Überzeugung von gelegent-

lichen Eingriffen «übernatürlicher» Kräfte und Mächte immer mehr an Wahrscheinlichkeit. So entstand der religiöse Typus einer von «Wundern» und demgemäß auch von «Gebeten» (im Sinne einer Beeinflussung des Naturgeschehens mit Hilfe einer überirdischen Gottheit) freien Weltbetrachtung, die gleichwohl einen breiten Stimmungsraum für das Erlebnis des «Wunderbaren» offen läßt (vgl. S. 113). Damit erscheint zugleich die Frage des Zusammenhanges zwischen der sichtbaren (gewirkten) Natur und ihren unsichtbaren (wirkenden) ewigen Gründen, die Frage des Verhältnisses zwischen «Gott und Welt» (in theistischer Sprache geredet) in eine neue Beleuchtung gerückt. «Positivistischer» Übereifer ist geneigt, die «in sich selbst gründende» Natur als das allein Wirkliche anzusehen, jede Vorstellung einer «Hinterwelt» und «Übernatur» in Abrede zu stellen. Aber die Einäugigkeit, welche in der Form apodiktischer Urteile das Wirkliche überhaupt mit dem sinnlich Wahrnehmbaren gleichsetzt, ist dem Menschen vergleichbar, der unter wolkenlosem Himmel die Sterne, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit, dogmatisch vereint. Höchstens eine kritische Selbstbescheidung, ein Verweilen im Bereiche des «Nachweisbaren», nicht aber eine allzu vermessene Behauptung der «Unmöglichkeit» könnte aus dem Vergleiche des immer wolkenlosen, die andere Welt der Gestirne verdeckenden Himmels abgeleitet werden. (Selbst ein Haeckel hat trotz seiner Hinneigung zu der einheitlichen sichtbaren Welt, trotz seines kosmischen Monismus in dem Buche über «Lebenswunder» den vorsichtigen Satz ausgesprochen: «Ob es jenseits der Natur ein Gebiet des «Übersinnlichen» oder ein «Geisterreich» gibt, wissen wir nicht.»)

Solcher kosmischer Monismus baut die, unserem Erkennen und Handeln die nächsten Aufgaben weisende, raum-zeitliche Welt gleichsam aus deren eigenen Wesenszügen auf. Er gibt mit den Wundern zugleich die «Gebete» in dem ursprünglichen Sinne einer realen «Einwirkung» auf göttliche Wesen zum Zwecke der Erlangung ihrer huldvollen Gaben preis, — ohne darum den Sinn für das Gebet im Sinne der Sammlung auf das Heilige, zugleich im Sinne einer intensiven Pflege des starken Wollens notwendig einzubüßen (vgl. S. 32). Zugleich be-

hält kosmischer Monismus den über die sichtbare Natur hinausweisenden ewigen schaffenden Urgrund zurück. Er findet in dem Genius des Lebens (S. 115) die allgemeinste methapysisch-religiöse Einheitsidee, den unerschöpflichen ewigen Urquell aller Lebensäußerungen im Pflanzen-, Tier- und Menschenreich. Der Genius des Lebens — in unserem metatheistischen, nicht-biblischen Sinne — wirkt keine, die Naturgesetze «durchbrechenden» oder «überholenden» «Wunder», aber seine Offenbarungen bleiben als Ganzes «wunderbar». Er spendet keine «übernatürlichen Gnaden», aber er «begnadigt» erlesene Sterbliche mit «natürlichem» Schöpfertum, in welchem er die für Menschen höchste Form seiner Erscheinung annimmt. Er ist zuletzt erhaben über alles Endliche und Menschliche, spottet rationaler Auflösung kosmischer Gegensätze. In der persischen Zuordnung von Licht und Finsternis, in der biblischen Erscheinung des Satans als des Herrschers im Reiche der Bösen, drückt sich die Unmöglichkeit des religiösen Bewußtseins aus, die in der Welt auftretende Gegensätzlichkeit widerspruchsfrei aus einer absoluten göttlichen «Ureinheit» herzuleiten. Nur mit Hilfe der Formel vom «unerforschlichen Ratschluß» kann sich der gütige «Vatergott» behaupten (vgl. S. 62). Die Rätsel der Widersprüche unserer äußeren wie inneren Welt werden verewigt, es sei denn, daß die dynamische Einheit des Zusammenhanges inmitten der Gegensätze an die Stelle einer gleichsam starren statischen Einheit des Urwesens tritt. Ja und nein oder, im Bilde gesprochen, Helles und Dunkles, Hohes und Tiefes muß auch in ihm vorausgesetzt werden, soll der entsprechende Gegensatz innerhalb unserer Welt nicht ein unlösliches Rätsel bleiben.

Leicht ist es, die Problematik der Einheit des göttlichen Weltgrundes durch den Hinweis auf so verschiedenartige Erfahrungen wie die folgenden aufzuzeigen. Wir lauschen den Klängen einer Missa solemnis oder der neunten Symphonie und fühlen uns in verehrende und anbetende Stimmung gegenüber dem Dasein versetzt, vernehmen in uns ein jauchzendes Ja zu seinen ewigen Gründen, aus denen solche Offenbarungen — wie alles uns im tiefsten Erhebende — schließlich hervorquellen

konnten. Wir horchen auf das Stöhnen der unheilbar Erkrankten in den Spitälern und Lazaretten, öffnen das Auge allen Furchtbarkeiten und Schrecknissen des menschlichen wie tierischen Daseins und finden die ewigen Quellen des Lebens gleichsam vergiftet und in sich gespalten. Anders gewendet: in der Welt herrscht Ordnung, Schönheit «Zweck», und die auf das Absolute, auf «Gott» als ordnendes Prinzip, als Vernunftwesen zu deuten scheinen. In derselben Welt herrschen Unordnung, Häßlichkeit und Zweckwidrigkeit, welche die Absolutheit göttlicher Vernunft im höchsten Grade fragwürdig machen. Schließlich ist die Formel vom «lieben Gott» und alle auf sie gestimmte Predigt nichts anderes als der Ausdruck der Bejahung des Lebens, als ein gewisser Umweg, um das Leben gleichsam zu retten vor dem Tode, sich ihm innerlich immer wieder zuzuwenden, trotz aller Schrecknisse, trotz Not und Tod. «Gott» ist von hier aus gesehen, die Formel einer Bejahung, der Ausdruck einer Wunschrichtung, Lebensgemeinschaft mit Gott demnach lebendige Gemeinschaft mit dem Leben selbst, in ihrer höchsten Ausprägung umfassende Heiligung des Lebens. Daß im tiefsten psychologischen Grunde auch die biblische Gotteslehre auf Bejahung des Lebens zielt, klingt uns aus vielen Formeln entgegen. Jahwe, selbst ein «lebendiger Gott», spricht das Wort: «Ich lebe und ihr sollt auch leben.» Er will nicht den «Tod» des Sünders, sondern daß er sich bekehre und «lebe» (vgl. S. 15). Als frohe Botschaft des Lebens tönt die Verheißung: «Ich bin die Auferstehung und das Leben.» (S. 346). Die «Krone des Lebens» wird den getreu Ausharrendem in Aussicht gestellt, dessen Taten im «Buche des Lebens» aufgezeichnet sind. Leid zu verwandeln in Kraft, Hemmungen und Widerstände des Lebens mit der religiösen Kraft des Dennoch, mit dem Willen zum Leben zu bezwingen: darin gründet das Geheimnis des Frommen, auch in seiner biblischen Gestalt.

Zu mächtig regt sich in der Tiefe des Menschen das Verlangen nach Einheit, als daß es nicht auch im Rahmen des Theismus nach Ausdruck drängte. Die Idee des Einen «Schöpfers Himmels und der Erden», des Einen göttlichen Weltwesens, das Streben nach harmonischer

Einfügung der «vorbereitenden» diesseitigen Welt in die jenseitigen Zwecke, die Durchdringung und Erhebung der «Natur» durch die «Gnade», die Vereinigung «natürlicher» und «übernatürlicher» Offenbarung: dies alles begründet einen biblischen (theistisch-supranaturalistischen) Monismus, einen «Theomonismus», der sich — gemäß der schillernden Eigenart dieser Einheitsformel — in seinem Aufbau wie in seinen Grundlagen wesentlich von dem auf die sichtbare Natur gestützten (kosmischen) Monismus abhebt, aber die formale Richtung auf Vereinheitlichung mit ihm gemeinsam hat. Nicht die Anerkennung oder Verwerfung der Gegensätze («Dualismen») als solcher, sondern die Art wie diese in höherer Einheit überwunden werden, entscheidet über die Form der Einheitslehre (Monismus) und ihres Gegenteils (Dualismus). Der Dualist läßt die «Gegensätze» stehen, der Monist sucht sie in höherer Einheit zu überwinden. Solche monistische Absicht eignet schließlich in irgend einer Ausprägung allem tieferen philosophischen Erkennen.

Auch der Theist kennt eine «Einheit» zwischen dem göttlichen Schöpfer und seinem Werk, der «Natur». Aber er deutet sie anders als der Pantheist oder kosmische Monist. Dies ist das große Problem des Pantheismus: wie verträgt sich die Selbständigkeit der Einzelwesen mit der Seins-Einheit des Urwesens, aus dem alles Individuelle hervorgeht? Im Hinblick auf dieses metaphysische Problem der Individuation bemerkte Aristoteles gegen die Eleaten: «Soweit gehe kein Verrückter, Feuer und Eis als eins anzunehmen». Aber er erinnerte damit mehr an die erfahrungsmäßige Besonderheit der Einzeldinge als daß er die Möglichkeit eines sich im Wechsel der Erscheinungen behauptenden Wesens widerlegt hätte. Wie jedoch aus dem Ur-Einen das Viele in seinem einzelnen So-Sein wird, bleibt zuletzt metaphysisches Geheimnis, das der philosophische Mensch erkennend aufzeigt, der religiöse Mensch in ruhiger Demut verehrt. Theistische Denkweise pflegt gegen die Wesenseinheit von schaffendem Urgrund (Gott) und Geschöpf geltend zu machen, es ergebe sich dabei der Widerspruch, daß dasselbe Urwesen inbezug auf denselben Gegenstand in dem Einen ja, in den anderen nein denke, in dem einen

Gutes, in dem anderen Böses wirke. Es werde der Gegensatz von Irrtum und Wahrheit, Gut und Böse dabei aufgehoben und es eröffne sich ein «schaudererregender intellektueller und sittlicher Nihilismus» (Hettinger). Ferner weise der Gegensatz zwischen Geist und Nicht-Geist, Freiheit und Unfreiheit darauf hin, daß nicht durch Wesensausstrahlung (Emanation), sondern durch «freie Setzung» (Schöpfung) diese Gegensätze aus dem Ewigen hervorgingen. Auch das Gefühl «persönlicher Freiheit» und «Schuld» zeuge gegen den Pantheismus —. Aber solche Betrachtung trägt die ganze Fragwürdigkeit eines «Freiheitbegriffes» in sich. Überdies gehen solche Einwände vorschnell an der Erwägung vorüber, ob nicht gerade eine in der Gegensätzlichkeit verharrende, gleichsam tiefer gelegene Einstimmigkeit des Urwesens mit sich selbst eine höhere Form darstellt als eine konflikt- und gegensatzlose Einheit.

Großes Gewicht legt der strenge Theismus auf die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt. Aber zugleich hält er fest an der Allgegenwart Gottes in jedem Einzeldinge, an der göttlichen Allursächlichkeit, ohne die nicht das geringste Geschehen möglich sei. Er findet darum ein gewisses «Wahrheitsmoment» in dem Pantheismus, insofern dieser die Welt nicht wie der Deismus «entgotte», sondern das «Walten und Wehen der Gottheit in dem Universum» anerkenne. Dies aber ist der Unterschied: für den Theisten ist «Gott» überall mit seiner Kraft und seinem Willen allgegenwärtig, obzwar durch sein «Wesen» mit allem Geschaffenen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Für den Pantheisten dagegen ist Gott das All, sind sichtbare Welt und unsichtbarer ewiger Urgrund im Wesen eins, nur in der Erscheinung verschieden, sodaß alle Einzeldinge «am sausenden Webstuhl der Zeit der Gottheit lebendiges Kleid» wirken. (Solche Denkweise bedeutet nach einem Ausspruch Schopenhauers eine «bloß höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben». Die Welt Gott nennen, heiße sie nicht erklären, sondern «nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bezeichnen». Goethe nennt im «Werther» den Gott des Pantheismus ein «ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Un-

geheuer» und hat doch selbst in bekannten Versen das «Ein und Alles» besungen, den nur «von außen stoßenden», nicht «Natur in sich und sich in Natur hegenden» Gott als eine unzulängliche Vorstellung abgewiesen.)

Wie verschiedenartig die Bestandteile der urchristlichen Frömmigkeit im einzelnen sein mögen, ihre Grundvoraussetzung bildet die Annahme eines «persönlichen» Gottes, «der die Welt gemacht hat und alles, was in ihr ist, der Herr des Himmels und der Erde» (Apostelg. 17, 24), der als weltüberlegene Macht beständig Wunder tut oder doch tun kann. Es ist dieselbe Vorstellung, die uns im ganzen Alten Testamente begegnet (2. Mos. 14, Josua c. 3 und 10; Daniel 6, 28, Jona 1, 15, Tobias 5, 4 und Psalm 78.) Die Idee des «außerweltlichen», von der Schöpfung wesensverschiedenen Gottes dominiert derart auf der ganzen Entwicklungslinie der jüdisch-christlichen Frömmigkeit, daß sie Moses und die Propheten, Jesus wie Paulus, Augustinus und Thomas von Aquino, Luther wie — Benedikt XV. beherrscht.

Nun finden sich aber schon innerhalb des ältesten Christentums gewisse Strömungen, die man als das dynamisch-pantheistische Moment innerhalb des Theismus charakterisieren kann. Von grundlegender Bedeutung ist in dieser Hinsicht das Wort im Römerbrief (11, 36): «Aus ihm (sc. Gott) und durch ihn und in ihm ist alles»; insbesondere aber das von Paulus in der Areopagrede gesprochene Wort über den «unbekannten» Gott, der «nicht fern von einem jeden aus uns ist. Denn in ihm leben, weben und sind wir, wie ja auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Sind wir doch von seinem Geschlecht» (Apostelg. 17, 28). Dieses Wort sollte offensichtlich durch formelle Anknüpfung an stoische Gedankengänge den Hellenen die christliche Gottesvorstellung nahe bringen. Es atmet die innigste Vereinigung des Menschen mit Gott, ohne aber beide zu der Einheit eines einzigen Wesens zusammenfließen zu lassen. Dies beweist der Gesamtcharakter der paulinischen Theologie, die allenthalben den selbständigen, schaffenden, richtenden und erlösenden Willen Gottes den selbständigen Entschließungen des häufig Gottes Gebote verletzenden Menschen gegenüberstellt. Zugleich aber leuchtet ein, daß jenes

Wort geeignet war, die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf hinter der geistig-dynamischen Verbindung beider zurücktreten zu lassen. Um so eher war dies möglich, als im Johannes-Evangelium (10, 30) Christus von sich sagt: «Ich und der Vater sind eins». Indem man die Einzigartigkeit dieser im Neuen Testamente lediglich auf den Stifter des Christentums selbst bezogenen «Wesensgleichheit mit dem Vater» außer acht ließ, konnte man leicht der Nachfolge Christi das gleiche Ziel der Wesensverwandlung des Menschen in die Gottheit setzen.

Es ist das Land der *Mystik*, in das die angedeuteten Motive hinüberweisen. Die angedeutete Entwicklung zeigt sich vor allem in der Geschichte der christlichen Mystik.

Mannigfaltig sind die Formen wie Inhalte, in denen sich die Mystik zu äußern vermag, — angefangen von der bachantischen Trunkenheit altgriechischer Priesterinnen, die auf künstliche Weise, durch Dämpfe und Narkotika, in einen Rauschzustand versetzt, ihre Orakel von sich gaben, bis zu der stillen Sammlung des beschaulichen Mönches und des ganz in sich gekehrten Lyrikers. Inhaltliche Verschiedenheiten ergeben sich mit Rücksicht auf den Gegenstand, dem die mystische Inbrunst gilt. So hebt sich etwa die Natur-Mystik deutlich von der (im überlieferten Sinne) religiösen Mystik ab. Innerhalb der letzteren, speziell der christlichen, läßt sich abermals eine Gottes-, Jesus-, Marien- und Heiligenmystik unterscheiden.

Der religiöse Mensch, der sich als Mystiker seiner Gottheit naht, fühlt sich im tiefsten Grunde mit ihr verbunden und Eines Wesens. Er zieht sie gleichsam mit der ganzen Glut seiner Sehnsucht in sein eigenes Innere hinein, indem er seine eigene «Ichheit» preisgibt, sie untertaucht in die Allheit. «In welcher Kreatur das Vollkommene erkannt werden soll (heißt es in der Deutschen Theologie, die bedeutsam für Luthers Entwicklung wurde), daselbst muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Selbstheit verloren und zunichte werden und die Kreatur ausgehen, soll Gott eingehen.»

Begreiflich, daß der Mystiker in solchem Zustande des

«Außer-sich-Seins» (dies ist der ursprüngliche Sinn des Wortes ek-stasis) den Anspruch erheben konnte, selbst Gott geworden zu sein, das Wunder der Menschwerdung Gottes in sich zu erleben, derart, daß dieser Prozeß zugleich eine Gottwerdung des Menschen bedeute. Dies besagt der aus dem Neuplatonismus der Mystik zugeflossene Ausdruck der deificatio oder theiosis = Gottwerdung, den Meister Eckhart, der Kölner Dominikaner des 13. Jahrhunderts, in dem kühnen Worte wiedergab: «Wär' ich nicht, so wäre Gott nicht.» Unter Hinweis auf das von Paulus gebrauchte Bild der Isthmischen Spiele, denen unser Leben nach sittlicher Vervollkommnung gleiche, deutet Eckhart den Lauf als «ein Abkehren von den Kreaturen und ein Sichvereinen mit der ungeschaffenen Gottheit. Und in diesem Laufen ziehet die Seele Gott so fest in sich, daß sie in sich selbst zunichte wird, gleichwie die Sonne die Morgenröte in sich ziehet, so daß sie zunichte wird. Auch spricht H. Augustin: Die Seele hat einen himmlischen Eingang in die göttliche Natur, so daß ihr alle Dinge zunichte werden.» Durch das «Verlieren der Ichheit und Selbstheit», durch das «Entwerden» bereiten wir die «Geburt Gottes in uns» vor, die deificatio (wie schon der strenge Theist St. Bernhard in seiner Schrift de diligendo Deo das völlige Einswerden des menschlichen Willens mit dem göttlichen bei Erhaltung der substanziellen Verschiedenheit beider genannt hatte). In gleichem Sinne dichtete der dem Jesuitenorden angehörige Konvertit Angelus Silesius († 1677): «Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir. Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier. Gott ist in mir das Feuer, und ich bin in ihm der Schein: Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein? Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, Werd' ich zu nicht, Er muß vor Not den Geist aufgeben.» Ähnlich Jacob Böhme († 1624): «Wenn du die Tiefe, die Erde und die Sterne ansiehst, so siehst du deinen Gott. In ihm lebst du, bist du auch und wirst, wenn du stirbst, in ihm begraben.»

Nun aber bildete die Lehre von dem Wesensgegensatze zwischen der unendlichen Gottheit und der endlichen Menschennatur ein Hauptstück der christlichen

Theologie. Häufig folgen ganz pantheistisch klingenden Sätzen eines Mystikers andere, in denen das theistische Moment wieder klar zum Durchbruch kommt. So heißt es im 1. Kapitel der von Luther besonders verehrten Deutschen Theologie: «In welcher Kreatur das Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zunichte werden und die Kreatur ausgehen, soll Gott eingehen.» Kapitel 26 aber stellt Gott und Geschöpf als verschiedene Wesen im Sinne des Theismus gegenüber und bemerkt, daß der Mensch sich «ganz unwürdig findet alles dessen, was ihm von Gott und von allen Kreaturen je geschehen ist oder geschehen kann und daß er Gott verpflichtet ist und auch allen Kreaturen an Gottes Statt in leidender Weise und zuweilen in tätiger Weise und in dienender Weise.» Aus zahlreichen Stellen mystischer Schriften des Mittelalters geht hervor, wie sehr die allgemeine Redewendung von dem Pantheismus «der» Mystiker der geschichtlichen Grundlagen entbehrt, *wie unhistorisch das beliebte allgemeine Gerede von dem «Pantheismus der Mystiker»* ist. Nicht immer finden sich die christlichen Mystiker aus dem Erlebnis voller Verschmelzung mit der Gottheit zurück zu der begrifflichen Schärfe, auf welche die kirchliche Fassung des Theismus drang. Aus diesem Grunde verwarf die Kirche die pantheistisch klingenden Äußerungen Meister Eckharts und schärfte noch einige Jahrhunderte später (1687) in einer besonderen Erklärung die substantielle d. h. Wesensverschiedenheit von Gott und Mensch ein.

Die allgemeine Gottesmystik fand schon im Urchristentum eine Ergänzung in der Jesusmystik, vor allem im Anschluß an die Abendmahlsfeier, auf welche sich das Wort des Johannes-Evangeliums (6,57) bezieht: «Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.» Aus dem Geiste dieses Wortes wird es verständlich, wenn der deusche Mystiker Suso, ein Ordensgenosse Eckharts, den in der Kommunion sich mit dem Menschen vermählenden Gott sprechen hört: «Ich gebe mich dir und nehme dich dir und vereinige dich mit mir; du verlierst dich und wirst verwandelt in mich. Wenn der Tag beginnt, so verliert das Morgenrot sein

eigenes Wesen, und aus dem Morgenrot wird ein lichter Tag. Also geschicht der Seele, wenn sie mit göttlichem Lichte des ewigen Wortes in diesem Sakramente durchglüht und durchleuchtet wird.» Bei dieser Feier der Eucharistie konnte die mystische Vereinigung (unio mystica oder copula spiritualis) an einen sinnfälligen Vorgang, an den Empfang der Brodgestalt (beim Priester dazu noch an den Genuß des Weines) anknüpfen und die Seele aufjubeln lassen. Die mystische Ekstase, den Höhepunkt des irdischen Daseins, hatte bereits der Neuplatoniker Plotin gepriesen als Augenblick der Kraftansammlung und des Glückes. «Oft (schreibt er in seinen Enneaden), wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Außenwelt heraustretend bei mir selbst Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit; ich glaube alsdann am festeten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden; ich bin dadurch, daß ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen.»

Bis zum heutigen Tage wird Christus, dessen «Fleisch und Blut» in dem «verwandelten» Wein und Brot «wahrhaft, wirklich und wesentlich» (nach der Formulierung des Tridentinischen Konzils) zugegen gilt, in zahlreichen Gebeten und Gesängen als «Seelen-Bräutigam» bezeichnet. Die Verwendung solcher erotischen Ausdrücke ist typisch innerhalb der christlichen Mystik. Augustinus, der den Begriff der Ekstase aus dem Neuplatonismus empfing, spricht von der «Umarmung Gottes» (amplexus Dei), von dem «Hingerissenwerden» zu Gott (rapi in Deum), dem «Ziel unserer Sehnsüchte» (finis desideriorum nostrorum), das ihn in seinen psychologisch wie kulturgeschichtlich gleich fesselnden «Bekenntnissen» zu dem berühmten Worte veranlaßte: «Du hast uns für dich geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir, o Herr.» Der «Genuß Gottes» (das frui Deo) erscheint dem Mystiker als die höchste irdische Seligkeit, in deren Schilderung nun bezeichnenderweise trotz der angenommenen reinen Geistigkeit Gottes doch stark sinnliche Elemente ein-

*

gehen. Bonaventura (mit seinem mittelalterlichen Ehrentitel «seraphischer Doktor» zubenannt), einer der größten Mystiker des 13. Jahrhunderts, gibt eine psychologische Schilderung von den Stufen des mystischen Erlebens und weist dabei ausdrücklich auf den Anteil der sinnlichen Wahrnehmungen hin. Gehör, Auge, Geruch befinden sich, wie er darlegt, in höchster Tätigkeit, ohne sich doch auf einen bestimmten Einzelgegenstand zu richten. Sie schwingen gleichsam als Funktionen in absoluter Vollendung. Bernhard von Clairvaux findet in der Ekstase ein «Schmecken und Riechen Gottes», eine «unsagbare Süßigkeit und Wonne.» Angelus Silesius dichtet: «Die größte Seligkeit, die ich mir kann ersinnen, ist, daß man Gott, wie süß er ist, wird schmecken. Mit Gott vereint sein und seinen Kuß genießen, ist besser als viel' Dinge ohne seine Liebe wissen.»

Schon im Neuen Testament werden alle fünf Sinne herangezogen, um die Gemeinschaft der Seele mit ihrem Gott zu veranschaulichen. Die reinen Herzens sind, werden Gott «schauen» (Mt. 5, 8). «Was wir gehört und gesehen, mit unseren Augen geschaut und mit unseren Händen betrachtet haben, das verkündigen wir auch.» (1. Joh. 1, 1 f.). Paulus schreibt: «Wir sind für Gott ein Wohlgeruch Christi, für die Verlorenen ein Geruch von Tod zu Tod, für die Geretteten ein Geruch von Leben zu Leben» (2. Kor. 2, 15 f.). Makarius, der Ägypter, ein christlicher Mystiker des 4. Jahrhunderts, schildert das Leben des Christen als einen fortwährenden Erneuerungsprozeß. Die Seele (sagt er) «ißt» entweder vom Geiste Gottes oder von dieser Welt. Auch bei den Reformatoren Zwingli und Calvin und einem Mystiker wie Gerhard Tersteegen kehrt der Begriff des «Genusses Gottes» wieder, desgleichen bei neueren Philosophen wie Spinoza und Fichte, auch bei Goethe.

Neben Gott und Christus waren und sind für die Gläubigen die Gottesmutter Maria und alle Heiligen Gegenstand mystischer Inbrunst. Vor allem der Marienkult, die Verherrlichung der «Himmelsbraut» und «mystischen Rose» bedeutete eine leicht erkennbare «Sublimierung» erotischer Triebe und gab dem «Minnegesang» reiche Nahrung. Die viel gepriesenen Wonnen einer vermeint-

lich rein geistigen Mystik waren nach psychanalytischer Deutung, zumal in ihren unbewußten Grundlagen, aus denselben Energien geformt, die auch in der Verehrung des irdischen Eros wirksam waren. Der einzige Unterschied lag schließlich nur im Fehlen gewisser physiologischer Begleiterscheinungen. Besteht die Auffassung zu Recht, daß niemand ungestraft wider die Naturgebote des Eros verstößt oder sich dessen Ansprüchen zu entziehen vermag, dann darf man erwarten, daß der tägliche mystische Verkehr etwa frommer Klosterleute mit ihrem himmlischen «Bräutigam» Christus bzw. ihrer «Himmelsbraut» Maria bewußt oder wohl mehr noch unbewußt dahin wirkt, für «irdische» Minne einen gewissen Ersatz zu bieten, erotischer Sehnsucht eine ins Geistige übersetzte Erfüllung zu geben. Pflegen doch Klosterfrauen ihre himmlische Verbindung geradezu durch das Tragen eines Ringes zu versinnbildlichen. In derselben Richtung bewegt sich ein Wort aus *Luthers* Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen». «Der Glaube», heißt es dort, «vereinigt auch die Seele mit Christo *wie eine Braut mit ihrem Bräutigam*, aus welcher *Ehe* folget, wie St. Paulus sagt, daß Christus und die Seele *ein* Leib werden. So werden auch Beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, so daß, was Christus hat, auch Eigen ist der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird Eigen Christi. Nun hat Christus alle Güter und Seligkeit: Die sind der Seele eigen; nun hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich: Die werden Christi Eigen. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmählich ist, so er denn der gläubigen Seelen Sünde durch ihren *Brautring*, das ist den Glauben, sich selbst zu Eigen macht und nicht anders tut, als hätte er sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden geläutert durch ihren *Mahlschatz*, das ist des Glaubens halber, und wird ledig und frei begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres *Bräutigams Christi*. Ist das nicht eine fröhliche Wirtschaft, daß der reiche, edle fromme *Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse*

Hurlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern?»

Dem religiösen Menschen unserer Prägung starben alle jene Gesichte, die ihm gestatten könnten, sein mystisches Verlangen auf jenseitige Wesen zu richten. So blieben ihm nur Natur und Erotik als Objekte mystischer Versenkung. Wer durch die große *moderne Desillusionierung* hindurchging und manche Träume der Jugend begrub, kann in kosmischer und erotischer «Kommunion» eine ähnliche Akkumulation von Lebensenergien wiederfinden, deren der Gläubige in seinem eucharistischen Erlebnis teilhaftig wird. Das Leben und Weben im All, die lebendige Versenkung in die Wunderwelten des Größten und Kleinsten, das Sich-hinein-fühlen in den Organismus des Kosmos, dazu die innigste, seelische Zwiesprache mit einem geliebten Menschenwesen, die höchstmögliche Verschmelzung mit ihm bietet auch dem im theistischen Sinne «entgotteten» Menschen Kraft- und Glücksquellen, aus denen er nur in aufwärts gerichteter Weise zu schöpfen verstehen muß. Auch dieser religiöse Typus ist nicht zum Verzicht auf jegliche Ekstase verurteilt. Auch er erlebt in seinen höchsten schöpferischen Momenten jenes «Verzücktsein in den siebenten Himmel», aus dem er gesammelter und gefestigter zu seinem Tagewerk zurückkehrt. Erotik und Mystik sind ihrem Wesen nach innig verschwistert. Einen grandiosen Ausdruck hat die Verbindung von erotischer und kosmischer Mystik in Richard Wagners «Tristan» gefunden. Die Beziehung des Meisters zu Mathilde Wesendonk bot, wie der kostbare Briefwechsel beider erkennen läßt, die reale tragisch gefärbte Grundlage dieser mystischen Hochspannung.

Die Verehrung mystisch gerichteter Dichter (Rilke, Tagore) und die zahlreichen neuen Ausgaben mystischer Schriften früherer Zeiten, des christlichen Mittelalters wie der ältesten orientalischen Kulturkreise, bieten Symptome dafür, daß auch in unseren Tagen der Sinn für Mystik nicht erstorben ist. Gerade heute weisen die zu immer glänzenderer Entfaltung gebrachten Außendinge über sich hinaus zu tiefer Innenschau, in der sich der Mensch seines Zusammenhanges mit den Urkräften

alles Seins in einem mystischen Grundgefühl bewußt wird, — wie es etwa Hölderlins Hyperion mit den Worten ausspricht: «Eins zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert, und das kochende Meer der Woge des Kornfeldes gleicht. — Eins zu sein mit allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.»

Mystik und Mystizismus aber *sind zweierlei.* Bei diesem handelt es sich um «Aberglauben», um eine verschwommene und unkritische Erklärung des Wirklichen, um primitive Kausalbetrachtung, bei jener — gemäß dem Ursinn des Wortes muein = (Auge) schließen — um eine Art Innenschau und gefühlsmäßige innere Verbindung mit einem Gegenstande, um ein Sich-hinein-Fühlen in ihn, demnach um einen vom verstandesmäßigen Erkennen sich abhebenden Prozeß. Die Verwechselung beider Begriffe ist ein Verhängnis, dem auch in unserem Zeitalter überschwengliche Rationalisten, an Intellektualie erkrankte Hüter des verehrungswürdigen Kulturgutes der Wissenschaft erliegen. Sie befehden mit ihren Worten die Mystik, meinen aber im Grunde (blickt man tiefer in ihre Gedankengänge und deren letzte Motive) den Mystizismus, verlieren dabei in ihrem Übereifer für die berechtigten Ansprüche eines klaren und wohlbegründeten Urteils den Sinn für jene ganz andersartigen seelischen Vorgänge, die der mystischen Provinz angehören. Der Intellektualist in der hier gemeinten Bedeutung eines einseitigen Anwaltes der Verstandeskultur drängt in allem auf das Klare, das in Formeln begrifflich Faßbare, das «Nüchterne», die Tageshelle des Bewußtseins. Er flieht die Schauer des Geheimnisvollen und strebt, alles Grauen durch Erkenntnis zu bannen. Auch das Liebesleben möchte er restlos rationalisieren, alle Gesetzmäßigkeit auf diesem dunklen und verzweigten Gebiete ergründen. So wird er leicht zum Realisten, der den Drang des Herzens, den «göttlichen Wahnsinn» (die theia mania Platons) durch Verstandesüberlegungen zu zügeln sucht, im schlimmsten Falle zum widerwärtigen

Typus des Zynikers, der nur die poesielose Sprache einer niederen, stofflichen Gesinnung redet.

Der Mystiker seinerseits ist nicht notwendig ein Feind jener Forderungen, die im Bereiche der Verstandeserkenntnis ihr volles Recht beanspruchen. Viele mittelalterlichen «Mystiker» waren zugleich «Scholastiker»; sie verzichteten nicht darauf, dogmatische Lehren, die sie mit dem Herzen ergriffen und durchglüht hatten, zugleich «schulmäßig» dem Verstande glaubhaft zu machen und systematisch darzustellen. Der Mystiker braucht sich nicht zu verschließen vor den Ergebnissen der Wissenschaft. Aber er spannt den Bogen seiner Seele weiter, gibt sich dem Zauber unreflektierter Stimmung hin, läßt sich gefangennehmen von dem «Wunderbaren», gleichsam von den Flüstertönen zwischen allen Dingen, die er in einem ursprünglichen Beseelungsprozeß als ein Stück seines eigenen Wesens seinen tiefsten Regungen verwandt fühlt. So spinnt sich in der Seele des Mystikers ein nur in den zartesten Worten faßbares Netz von unsichtbaren Fäden, die ihn in einer irrationalen Weise mit den Dingen verbinden. Seine Seele schwingt gleichsam in einer anderen Ebene als die des verstandesmäßig gerichteten Menschen. Ein schönes Zeugnis der Harmonie, wenn die Saiten beider den Wohllaut des Zusammenklanges ausströmen.

Zum Mystizisten entartet der Mystiker, wenn er als Träumender, in seinen Sehnsüchten und Trieben Schwelgender wähnt, die «objektive» Wirklichkeit zu bemeistern, ihr Sein und ihren Zusammenhang bestimmen zu können. Den «modernen» Geistern, die heute in Gefahr sind, suggestiven Einflüssen eines unkritischen Mystizismus oder, was hier gleichbedeutend ist, einer religiösen «Romantik» (nicht im Sinne zartester Stimmung, sondern methodischer Verkürzung der Ansprüche des kritischen Denkens, zu erliegen, muß im Sinne des heiligen Geistes der Wahrheit die Frage entgegengehalten werden: seid ihr bei eurer Seele Seligkeit als Menschen redlichen Erkennens imstande, Lehren wie die Auferstehung Christi von den Toten, seine Himmelfahrt, seine «Gottheit» im kirchlich-metaphysischen Sinne, nicht nur in ethisch verstandener oder gar symbolisch abgeschwächter Form als

«wirklich», als geschichtlich-reale Wirklichkeit zu bekennen? Oder treibt ihr ein frevelhaftes Spiel mit dem «Heiligen», indem ihr seinen ewigen Gehalt verratet an zeitliche Formen, die sich gleichwohl — zumal im strengen Katholizismus — als überzeitlich anerkannt wissen wollen? Gehört ihr etwa zu jenen «Phänomenologen», die sich damit begnügen, religiöse «Wesenheiten» zu «erschauen», nach ihrem Wahrheitsgehalt nicht weiter fragen oder, wenn sie danach fragen, es vom Standorte einer bloßen Metaphysik der Idee und des Wertes, n cht des Seins aus tun und dabei dann bei den kirchlich Gläubigen einen höheren Grad der Zugehörigkeit zu ihnen erwecken, als er sachlich besteht? Denn *Metaphysik des Seins — nicht bloßer «Idee» und bloßer «Werte» — bildet die Grundlage des «evangelischen» wie «katholischen» Christentums.* Wer diesen Sachverhalt durch ein ästhetisch-romantisches Schwelgen in den «Wesensformen» der Religion, vor allem der besonders verästelten katholischen abschwächt, grenzt an Unredlichkeit und setzt sich dem unerbittlichen Einspruch derer aus, die es strenger nehmen mit der Forderung einer Vereinheitlichung des religiösen Menschen.

In dieser Forderung ist der Einklang von Kopf und Herz Erleben und Erkennen, Glauben und Wissen, zugleich die Einstimmigkeit zwischen religiöser Überzeugung und äußerem Handeln (einschließlich der Zugehörigkeit zu Gemeinschaften) enthalten. Die hiermit bezeichneten Begriffspaare deuten auf verschiedene, je nach der menschlichen Eigenart und allgemeinen Kulturlage inhaltlich anders erfüllten Einheitssysteme hin. Ein eindrucksvolles Bild innerer Geschlossenheit bildet die von Thomas von Aquino im 13. Jhrh. geprägte, vom heutigen Katholizismus streng festgehaltene Lehre, nach welcher Philosophie (Wissenschaft) und Theologie, Glaube und Wissen infolge ihres gemeinsamen Ursprunges aus der Gottheit als der Quelle aller Wahrheit sich in innerer Harmonie befinden, «richtig» d. h. im Sinne der «unfehlbaren» Kirche verstandene Glaubenslehren und wirkliche, nicht nur scheinbare wissenschaftliche Erkenntnisse keinen Widerspruch aufweisen können. Mit dem Zweifel an der Voraussetzung dieser Theorie, an der An-

nahme eines sich «übernatürlich» offenbarenden Gottes, verliert der mittelalterlich-kirchliche Lösungsversuch des Problems von Glauben und Wissen seine geschichtlich-metaphysischen Grundlagen (vgl. I. Teil, III. Kap.).

Gerade die Erschütterung dieser Grundlagen drängte innerhalb unseres Kulturkreises zu neuen Versuchen, die veränderten Welten des Wissens mit denen des Glaubens in Einklang zu setzen. Die Darlegungen dieses Buches stehen zu ihren Teilen im Zeichen des gleichen Strebens und gipfeln in einem *idealistisch-kosmischen Monismus.* Sie führen zu einem religiösen Typus, der nach Absage an alte Gottesvorstellungen in neuer Weise — wenn hier zum Abschlusse die Bilder erlaubt sind — das Herz der Welt in seinem Busen schlagen fühlt, in stillen Stunden der Sammlung die Vermählung zwischen seinem eigenen Ich und dem ewigen Sein feiert, in dem Zusammenfallen des eigenen Wesenskernes mit dem Mittelpunkte des Daseins seine tiefste Seligkeit und Kraft erfährt und durch seine aufwärts, der Idee zugewandte Wesensart, durch allseitige Steigerung und Heiligung des Lebens ein Bündnis mit der unendlichen Schöpferkraft alles Lebens schließt. Auf dem hier eingenommenen Standort der Betrachtung lösen sich schließlich alle religiösen Probleme auf in kosmische Fragen. Es enthüllt sich dem tiefer dringenden Auge, daß alle vermeintliche «Hinterwelt» mit den Mitteln der menschlichen Innenwelt erbaut ist und nur scheinbar über die Kreise des Menschlichen hinaus zu einem überweltlich (transzendenten) «Göttlichen» hinüberleitet. (Vgl. S. 76). Eine kosmische innerweltliche Angelegenheit bleibt die Einordnung des Menschen in das «große Weltganze», das «Universum», gleichsam sein Einstimmen in die Symphonie des Seins. Auf eine kosmische Aufgabe deutet die Erfüllung des «Guten» d. h. dessen, was dem «Aufbau», nicht dem «Abbau» des Lebens dient. Dem Kosmos, dem Umkreise «unserer» Welt entstammen alle Mittel zur Erhöhung des menschlichen Daseins. In natürlich-kosmischen Gesetzen verläuft die Entstehung und Geschichte der Religion.

Im Lichte solcher Betrachtung erscheint die Religion alter Prägung zuletzt als ein — Mißverständnis. Sie mißversteht das Natürliche, Innerweltliche (Kosmische,

Immanente), aus dessen Zusammenhängen der Mensch nicht heraus kann und deutet es um in ein Außerweltliches (Transzendentes) oder als vermeintliche Wirkung eines solchen. In Wahrheit aber bleibt auch die religiöse Welt Vorstellung des Menschen, darum in allen ihren einzelnen Zügen behaftet mit der seelisch-leiblichen Endlichkeit der Menschentypen, die sie auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung schufen. Die Sonderform des religiösen Bewußtseins wird bei dieser Betrachtung zu einer Frage menschlicher «Verfassung» (Struktur). Die Zähigkeit, mit der die einzelnen religiösen Typen ihre Vorstellungen von den göttlichen Dingen und die entsprechenden Wertgefühle hüten, bietet eine unmittelbare Stütze für solche Mutmaßung. Die Verschiedenheit im Wesensaufbau der Menschen, Völker und Zeiten macht dementsprechend das Nebeneinanderbestehen verschiedenartiger Religionsformen biologisch wie psychologisch in gleicher Weise verständlich. Nicht Unterdrückung, sondern volle Entfaltung aller in den Tiefen des Menschentums beschlossen liegenden Möglichkeiten des religiösen Lebens kann darum die dem Geiste des Fortschritts allein gemäße Formel auf diesem zarten Lebensgebiete heißen (S. 167).

Jede sich selbst mißverstehende, die kosmischen Zusammenhänge vorschnell überspringende Ausprägung des religiösen Bewußtseins droht Versuchen mit untauglichen Mitteln zu verfallen, das Leben und seine Steigerung zu gefährden, weil und sofern sie es verabsäumt, natürliche Gesetze zu erkennen und der Lebensgestaltung zugrunde zu legen (vgl. S. 133). Gute Nachbarschaft mit den nächstliegenden Fragen und Aufgaben zu pflegen, scheint uns einen Neubau des Lebens zu gewährleisten, von dem das gewohnheitsmäßige, vorschnell in weltfremde Regionen flüchtende religiöse Verhalten nichts ahnt. Mit einem Worte: *der kosmische Mensch ist es, welcher auf der hier geschilderten Entwicklungsstufe den religiösen Menschen (alter Prägung) ablöst.* Auch dieser konnte und kann den Weg zum Überweltlichen und Göttlichen nur durch die gegebene Welt und Natur hindurchfinden. Auch er mußte und muß also Wesenszüge des kosmischen Menschen in sich aufnehmen, um zu

seiner Vollendung zu gelangen[1]. Aber statt sich bei der Idee des Kosmischen in Reinkultur zu bescheiden, drängte und drängt er immer wieder hinaus in das Gebiet des Meta-Kosmischen mit allen seinen Fragwürdigkeiten.

Der sich denkend, fühlend und wollend in «unsere» Welt einfügende und ihre Antriebe zur Lebenssteigerung bewußt in sich aufnehmende kosmische Mensch, wie er der Idee dieses Buches entspricht, zerbricht alte Sonderformen des religiösen Bewußtseins, aber dessen Grundform: Ehrfurcht vor dem Weltgeheimnis in allen seinen Offenbarungen, hält er fest und füllt sie mit Einzelinhalten, die das Gleichgewicht, die höchstmögliche Vereinheitlichung seines Inneren gewährleisten.

1) Vgl. *J. M. Verweyen*, Der Edelmensch und seine Werte. 2. Aufl. 1921. (Kapitel: Natürlichkeit.)

DR. JOHANNES M. VERWEYEN
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BONN

Urteile über Werke und Vorträge

Der Edelmensch und seine Werte. Eine Charakterlehre neuer Prägung. 2. Auflage Herbst 1921. Verlag von Ernst Reinhardt in München.

Aus den Besprechungen zur ersten Auflage.

Wissenschaftliche Rundschau: «Neu ist die Prägung des Ideals, neu seine Einzelzüge, neu der Aufbau des Ganzen . . . . Ein herrliches Buch!»

Akademische Rundschau: «Dieses Buch kann um seines ethischen Gehaltes willen — allen im geistigen Sinne Wachsenden — nicht eindringlich genug empfohlen werden. Es trägt schon in der Form den Stempel eines echten Menschen. Die Sätze und Satzperioden sind klar gegliedert und rhythmisch bewegt. Die Begriffe, die bei Verweyen eine entscheidende Rolle spielen, und die einen ethischen oder gar aktivistischen Klang vernehmen lassen, werden sachlich erfaßt und haben mit den Verlogenheiten politisierender Ausdeutung nichts zu schaffen . . . Wir lernen Verweyen kennen als einen unbedingt reinen Menschen; ihm Nahestehende dürfen fühlen, daß sich in der bescheidenen und anspruchslosen Formulierung winziger Sätze, die vielleicht ein flüchtiger Leser übersieht, manche Erfahrung eines nicht leicht genommenen persönlichen Lebens verbirgt.»

Deutsche Warte: «Was Verweyens Schriften so lieb macht, ist die idealistische Auffassung von Welt und Mensch und die feine kristallklare Sprache, in die die Gedanken gekleidet sind. Solch ein Buch wie das vorliegende erscheint zur rechten Zeit als ein echtes Aufbaubuch für den deutschen Menschen.»

Geisteskultur und Volksbildung: «Verweyen, bekanntlich heute schon ein sehr hochgeschätzter Schriftsteller von einigem Ansehen . . . tritt durchaus in den Kampf um die Seele des deutschen Volkes ein . . . Das Buch ist sehr geistvoll und gut geschrieben.»

European Presse: «Daß das deutsche Volk noch stark schöpferisch ist, wird wieder einmal bewiesen durch ein solches Buch wie «Der Edelmensch und seine Werte» . . . Die Seiten des Buches . . . werden zusammen gehalten durch eine große lebenskräftige und organische Idee . . . Die Synthese des Edelmenschen ist neu und in ihrer Logik zwingend. So oft man Verweyens klare und von edler Begeisterung erfüllte Worte liest, kann man nicht umhin, das Mark und die Lebenskraft dieser Synthese zu fühlen.» (Übers. aus dem Englischen.)

Bücherbriefe der Latomia: «Man lasse sich von dem allzu bescheidenen und unscheinbaren Titel nicht abhalten, das präch-

tige Buch selbst zu lesen, — man meine vor allen Dingen infolge des irreführenden Untertitels nicht, es stecke etwas wie eine Charakterlehre im Sinne Comtes, eine Erziehungslehre oder eine Erbauungslehre dahinter. Der Verfasser greift viel weiter aus und hat ein Werk geschaffen, das ich in einem gewissen Sinne als ein Hauptwerk der allerjüngsten philosophischen Literatur betrachte, als ein Buch, das berufen ist, dem neuzeitlichen Denken neue Wege zu weisen . . . Der «Edelmensch» in seiner Bewertung durch Verweyen hat meine Erkenntnis des Menschheitsgedankens erweitert, vertieft und bereichert, im Kampfe um diesen Gedanken wird mir das Buch ein beständiger und treuer Weggenosse sein.»

Blätter für biologische Medizin: «Verweyen entrollte uns in diesem Buche ein herrliches Gemälde edelmenschlicher Eigenschaften und zeigt in seinem Schlußkapitel: Natürlichkeit, wie wahre Kultur und wahre Natur im Bilde des Edelmenschen einen harmonischen Bund eingehen. Zahlreiche Proben . . . beweisen, daß Verweyen mit den einschlägigen biologischen Problemen wohl vertraut ist und sich nicht nur in schönen Redensarten ergeht. Das Buch hält sich von Naturanbetung (Kulturzoologie) und Naturverachtung (Snobistischem Skeptizismus) gleich weit entfernt und kann als ein besonders gelungenes Buch in der lebensreformerischen Literatur gelten.»

Zeitschrift für Lehrerfortbildung: «Ein an trefflichen Gedanken reiches und zugleich formschönes Buch, das vorwiegend sittliche Überzeugungen in bildhafter Synthese plastisch gestaltet . . . In lebensvoller Gedankenbewegung breitet jeder der prächtigen Essays eine Fülle geistesgeschichtlicher Daten, anregende Urteile über Denker und Gestalten der Geschichte und Dichtung, sowie psychologischer Beobachtungen vor dem Leser aus, dem der künstlerische Geist des Ganzen und die edle, kraftvolle, bilderreiche Sprache zugleich einen aesthetischen Genuß bereitet.»

Zeitschrift «Es werde Licht»: «Ein tapferes Buch! Ein freimütiges Bekenntnis des neuen Geistes, der jetzt zur Herrschaft durchdringt! Eine Abkehr von der lebensfremden und lebensfeindlichen Hochschulkultur, die den Charakter schädigte, indem sie sich hochmütig auf sich selbst beschränkte . . . Verweyen tritt damit in Gemeinschaft mit uns Reformpädagogen, die wir schon seit Jahren an der Schule die gleiche Arbeit leisten, die er jetzt auf die Hochschule überträgt. Mit vollem Rechte erinnert er an Fichtes Einfluß auf seine Zeit, und es liegt nahe, ihn selbst mit Fichte zu vergleichen.»

Propyläen: «Verweyen hat es verstanden, den Ton des Moralpredigers zu vermeiden, ebensowenig verfällt er in die abstrakte Sprache einer wissenschaftlichen Ethik. In anziehender Weise und in konkret-anschaulichen Zügen schildert er das Bild eines zur geistig-sittlichen Vollendung strebenden Menschentypus, dessen Wesensrichtung Geistigkeit, dessen Wesensstimmung Schöpferfreude ist. Als Ethiker kann ich ihm nur grundsätzlich beistimmen, wenn er den Begriff des Wertes als sittlichen Grundbegriff ansieht und wenn er in seinem Bilde des Edelmenschen diesen nicht nur als Wollenden, sondern auch als Erkennenden

zeichnet und damit eine meist innegehaltene Schranke der ethischen Betrachtung durchbricht.»

Zeitschrift «Menschen untereinander»: «Es ist schwer, den Inhalt eines so wertvollen Werkes wie dieses in kurzen Worten zu kennzeichnen. Innere Klarheit, logische Gedankenfülle und eine leichtfließende Sprache paaren sich mit belebender Herzenswärme, durchdringender Überzeugungskraft und wissenschaftlicher Schärfe. Verweyen zeichnet uns nicht nur ein Charakterbild des Edelmenschen, er gibt uns in seinem Werke den Menschen selbst in seiner erreichbaren Größe. Wer das Buch einmal in die Hand nahm, liest es immer wieder.»

Stimmen der Zeit: «Es steckt viel Selbstbeobachtung in diesem Erkennenden und Wollenden, der als Ideal vorgeführt wird . . . und eine Menge feiner Beobachtungen ziehen den Charakterforscher an.»

Erkenntnis und Befreiung: «Ein ungemein gehaltvolles Buch.»

Eleg. Welt: «Ein tiefschürfender Band . . . Aus seinem ganzen inneren Aufbau heraus erfüllt das interessante Werk die Forderung der Zeit, daß der idealistische Edelmensch nicht zur Erlangung äußerer Macht und Güter auf der Welt ist, sondern im Konfliktfalle sogar äußeres Ansehen und Fortkommen idealen Werten und Forderungen unterzuordnen hat.»

Veget. Warte: «Wenn man gesagt hat, daß jede Tugend im Übermaß zum Laster wird, so hat der Verfasser die besondere Gabe das Wesen einer einzelnen Tugend durch Vergleich mit ihren Übertreibungen und Verzerrungen klar herauszustellen. Er steht mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit, ihm ist nichts Menschliches fremd, und die vorurteilslose Anerkennung psychologischer und physiologischer Gesetze macht sein Buch wirklich zu einer Charakterlehre neuer Prägung. Man kann nur wünschen, daß recht viele aufwärtsstrebende Menschen sich durch die Lektüre des Buches anregen und fördern lassen. Kein gebildeter Leser wird es ohne Gewinn für seinen inneren Menschen aus der Hand legen.»

Vossische Zeitung: «Es scheint mir dies Werk berufen, Ordnung in den moralisch-amoralischen Hexentanz der Gegenwart zu bringen, die Indifferenten vorwärts zu stoßen, die Zweifelnden zu sichern.»

Bremer Neueste Nachrichten: «Es gibt Bücher, die solche Macht über uns gewinnen, daß sie uns auf Schritt und Tritt verfolgen, uns nie verlassen und uns beraten bei allem, was wir denken, tun und treiben . . . . . So stark ist dies Buch! So groß sein Wert!»

Das freie Wort: . . . überall leuchtet aus seinen Darstellungen eine innige Vertrautheit mit der philosophischen Forschung, gepaart mit kritischer Schärfe, hervor . . . . wie es denn überhaupt sehr wertvoll ist, in Verweyen einmal einem Denker zu begegnen, der sich nicht nur aus der sicheren Feste des katholischen Glaubens in das Licht der Freiheit gerettet hat, sondern statt des renegatenhaften Hasses gegen die frühere Bindung ein volles und liebreiches Verständnis für die fromme Eigenart christlicher

Gewissensnöte mit in die neue Gedankenwelt hinübergebracht hat . . . Zu der Belesenheit aber in Kirchenvätern gesellt sich eine gleiche Vertrautheit mit der modernen Dichtung und Literatur, die dem Stilisten die willkommene Gelegenheit geben, Ernstes und Großes in heiterer, geschmackvoller Form auszudrücken.»

Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik (X u. 240 S.) Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

Literarisches Zentralblatt: «Die anregende Untersuchung beleuchtet zu einem wesentlichen Teile erkenntniskritische Grundgedanken an dem Problem des Möglichen und kann so mit Recht als Grundzüge einer Erkenntnistheorie betrachtet werden . . . Nicht nur Seins- und Realitätsproblem erhalten von hier aus eine neue Beleuchtung weittragender Bedeutung, sondern auch die Probleme der Willensfreiheit, Denk- und Vorstellungsmöglichkeit, Realisierung werden scharfsinnig von diesem eigenartigen einheitlichen Gesichtspunkte aus erörtert . . . Das Buch ist methodisch überaus wertvoll und bietet eine Fülle dankenswerter Anregungen. Hinter dem Ganzen der Untersuchung steht eine induktiv basierte Metaphysik und eigenartige scharfsinnige Kategorienlehre.»

Ethische Kultur: «Das vorliegende Buch des Bonner Philosophen hält weit mehr als es verspricht. Man erwartet eine scharf zugespitzte erkenntnistheoretische Abhandlung — und in der Tat stellen die ersten fünf Kapitel starke Ansprüche an die Konzentration der Aufmerksamkeit sowie an die philosophische Bildung des Lesers. Aber sobald uns der Autor durch den Urwald der Begriffe mit scharfer Axt der Kritik den Weg gebahnt hat, finden wir uns auf einer sonnenbestrahlten Lichtung, von wo sich nach allen Richtungen hin Ausblicke auf praktische Lebensfragen und wissenschaftliche Probleme eröffnen. Nicht zum wenigsten auch auf solche der Ethik.»

Theologische Revue: «Die Arbeit bekundet das vielseitige Interesse des Autors und seine weitreichende Orientierung über die mannigfaltige Verwendung des Möglichkeitsbegriffs . . . Seine strenge Unparteilichkeit anstrebende, zum Teil recht anregende Kritik wendet sich gleichermaßen gegen den scholastischen Begriffsrealismus und gegen die engherzige Einseitigkeit des modernen Positivismus.»

Hochland: «Das besonders auch den theologischen Wunderbegriff und die Gottesbeweise anfechtende Werk zeichnet sich durch Vertrautheit und sachliche Auseinandersetzung mit der katholischen Literatur vor vielen ähnlichen vorteilhaft aus. Um so mehr erheischt es apologetische Widerlegungen, die recht fruchtbar werden können.»

Der Aar: «Das Buch geht über den Rahmen einer nur für Philosophenkreise berechneten Arbeit weit hinaus und wird wegen seiner Bezugnahme auf jetzt akute moderne Probleme das Interesse weitester Kreise auf seiner Seite haben.»

Annalen der Naturphilosophie: «Dies ist eine überaus eingehende und gewissenhafte Untersuchung, deren Ergebnis in starkem Gegensatze zu der gegenwärtig seitens der katholischen Kirche vertretenen Ansicht von der unübertrefflichen Beschaffenheit des scholastischen Denkens steht.»

Philosophie und Theologie im Mittelalter, die historischen Voraussetzungen des Antimodernismus. (136 S. Verlag von Friedrich Cohen in Bonn.)

Hochland: «Verweyen hebt die ganze Diskussion auf ein höheres Niveau . . . Verweyens Verdienst ist es, daß er die immanente Logik des katholischen und des lutherisch modernen Standpunktes klar durchschaut hat.»

Theologische Revue: «Das Buch wird allen zu empfehlen sein, welche die geschichtliche Entwicklung der im Antimodernismus ausgeprägten Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen näher kennen lernen möchten . . . Verweyen verfällt nicht in den üblichen Ton der Gegner . . . er bleibt immer gerecht und billig denkend, erörtert die ganze Frage mit großer geschichtlicher Sachkenntnis und scharfem philosophischen Blick.»

Deutsche Revue: «Für Freunde einer solchen genaueren Untersuchung hat Verweyen ein wertvolles Buch geschrieben. Denn er hat auch den Modernismus selbst, den Modernisteneid und alle die Debatten, die über seine Gefährlichkeit für die Wissenschaft in den letzten Monaten angestellt worden sind, einer eindringenden Kritik unterzogen.»

Die Tat: «Verweyen lehrt uns, gegen diese Geister gerecht zu sein, auch wenn wir heute auf gänzlich anderem Boden stehen: Ihr Wille zur Einheit war ein Beweis von Kraft und Tiefe . . . Weil die echten Katholiken zur Ganzheit erzogen worden sind, pflegen sie, wenn sie zur Freiheit gelangen, auch viel konsequenter und gründlicher zu sein als die Protestanten . . . und sie können mit völlig freiem Sinn an den Aufbau eines neuen Lebens gehen.»

Osnabrücker Volkszeitung: «Verweyen steht dem Katholizismus kritisch gegenüber, würdigt aber in vorbildlicher Objektivität katholische Philosophie und Theologie der Vergangenheit und Gegenwart.»

Theologie und Glaube: «V.'s Schrift ist in der historischen Darlegung objektiv und verständlich.»

Literarischer Handweiser: «Die unbefangene und verständnisvolle Würdigung des katholischen Standpunktes seitens eines modernen Philosophen ist eine recht erfreuliche Erscheinung.»

Wissensch. Beilage zur Germania: «Verweyen zeigt eine erfreuliche Unbefangenheit und trotz seiner gegnerischen Stellungnahme ein volles Verständnis für die kirchliche Lösung des Problems von Glauben und Wissen, weil er der richtigen Ansicht ist, daß nicht ein schwächlicher Kompromiß, der die Unterschiede verwischt, sondern nur die klare Erkenntnis und Anerkennung der Gegensätze den Weg zur Wahrheit weisen kann.»

Zeitungsberichte über Vorträge

Tägliche Rundschau, Berlin: «Am letzten Abend der Kantgesellschaft sprach Professor Dr. J. M. Verweyen (Bonn) jugendlich temperamentvoll und in hinreißend freier und schöner Form über die Beziehungen zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Erkenntnislehre.»

Berliner Tageblatt: «In seinem durch Form und Inhalt hervorragenden Vortrage, den er ohne Manuskript sehr lebendig gab, gelang es Professor Verweyen das traditionelle Bild von mittelalterlicher Philosophie zu stürzen.»

Münsterischer Anzeiger: «Dr. Verweyen von der Universität Bonn versuchte in knappem, fesselndem, geistvollem Vortrag seinen Hörern den großen italienischen Dichter und die Weltanschauung des Mittelalters nahezubringen, indem er ein Charakterbild des Denkers, Dichters und Propheten Dante auf dem Hintergrunde der Anschauung des Mittelalters zeichnete.»

Der Westfale: «Der Vortragende entwarf mit fast skizzenhafter, aber scharf umrissener Genauigkeit ein Bild von dem Werdegang des großen Dichters ... Die beiden gut ausgewählten wirkungsvollen Proben aus der Divina comedia verliehen dem an sich plastischen Vortrag noch eine packende Anschaulichkeit.»

Kölner Tageblatt: «Der Bonner Philosophieprofessor Dr. Verweyen sprach über Weltvertrauen und Selbstvertrauen ... Er sprach in seiner bekannten, rhetorisch meisterhaften und hinreißenden, kenntnisreichen, gedankentiefen Art. Orgelvorträge ... umrahmten feierlich die eindrucksvolle, mit lebhaftem Beifall aufgenommene Ansprache des auch schriftstellerisch so fruchtbaren Gelehrten.»

Solinger Zeitung: «Verweyen ist der Typus des modernen Universitätsprofessors. Schon äußerlich als solcher erkennbar: schlank und jung, mit glattrasiertem Gesicht, das Haar schlicht gescheitelt — so betritt er lebhaften Schrittes das Podium und beginnt seinen Vortrag. Man sieht in ein stark leuchtendes Auge. Ein Auge von der Art des Ausdrucks, wie man es oft bei genialen geistigen Menschen findet. Der Glanz des Auges wächst mit dem Steigen und Wachsen des drängenden Gedankenstromes, der aus dem Innern des Vortragenden kommt, während sein Mund in krampfiger Bewegung nach Wortprägung zu suchen scheint; aber das Wort fließt leicht und eben dahin. Der Vortrag ist beste akademische Form. Insofern ist Verweyen ein Vertreter der «Alten Schule»; nur daß er großen Wert auf Klarheit des Ausdrucks legt und vor allem sich bestrebt zeigt, Fremdwörter zu vermeiden ... Gerade auch in der persönlichen Aussprache entwickelte Professor Verweyen sehr schätzenswerte Eigenschaften. Er zeigte sich als ein «Mensch der freundlichen Bestimmtheit» und bewies damit, daß er sein eigenes Leben in den Dienst seiner Idee gestellt hat.»

Pfälzische Bürgerzeitung: «Als Redner über das Thema Lebensdienst war Professor Verweyen von der Universität Bonn

gewonnen. In meisterhaftem Vortrag, der nicht nur nach Form und Inhalt, sondern auch vom Standpunkt fesselnder Redekunst ein hoher geistiger Genuß war, behandelte der geschätzte Redner das Thema.»

Barmer Zeitung: «Der allgemeine Bildungsverein hat eine überaus glückliche Hand gehabt, indem es ihm gelungen war, für Montag Abend Professor Verweyen-Bonn für einen Vortrag zu gewinnen.»

Koburger Zeitung: «Schon öfters hatten wir Gelegenheit, diesen tiefgründigen Gelehrten, dem gleichzeitig eine glänzende Beredtsamkeit eignet, zu hören . . . Mit gespanntester Aufmerksamkeit folgte die zahlreich erschienene Zuhörerschaft den fesselnden Ausführungen, wobei der Redner bemüht war, so allgemein verständlich zu bleiben, wie es eben bei einem religionsphilosophischen Vortrage möglich ist.»

Koburger Volksblatt: «Der außerordentlich zahlreich besuchte Vortrag des bekannten Universitätsprofessors Verweyen zeigte . . . wie sich auch hier in Koburg eine immer festere geistige Gemeinde um Professor Verweyen sammelt. So gab auch ganz besonders dieser letzte Vortrag Zeugnis von der inneren Harmonie seiner Persönlichkeit, welche dem Hörer die Entscheidung schwer macht, ob er die klärende Sachlichkeit des Gelehrten oder dessen künstlerische Gestaltungskraft mehr bewundern soll.»

Koburger Tageblatt: «Es muß als eine erfreuliche Erscheinung angesehen werden, daß die Wirksamkeit dieses Kulturphilosophen immer weitere Kreise erschließt; die nationale Sendung seiner kraftvollen Persönlichkeit, die berufen ist, in dieser Zeit des sittlichen Niederbruches die Rolle eines Fichte zu spielen, ist aber noch viel zu wenig erkannt. Seine Stärke liegt in der kritischen Klarheit, mit der er an das Problematische herantritt und es zu erschöpfender Lösung führt.»

Zwickauer Tageblatt: «Universitätsprofessor Dr. Verweyen Bonn sprach in nahezu eineinhalbstündigem Vortrage in formvollendeter und tiefschürfender Weise.»

Münchener Neueste Nachrichten: «Der Vortragende entwarf ein eindrucksvolles Bild von den Hauptbestimmungen und Gedanken, mit denen sich die Meister des Geistes zu der Tatsache des Krieges und dessen Beurteilung stellten . . . Dem reichhaltigen Vortrage folgte eine sehr angeregte Aussprache.»

Koblenzer Zeitung: «Es war wie in einer Vorlesung für Hörer aller Fakultäten. Der Stoff und die Form des Vortrages und der äußere Rahmen der Veranstaltung gaben diesen Eindruck. In das reine Reich des Geistes führte Professor Verweyen Bonn seine Zuhörer und machte sie in einer klaren entwicklungsgeschichtlichen Darstellung mit den Anschauungen und Grundsätzen bekannt, die der Menschheit große Denker über das Problem des Krieges aufgestellt haben. Der Redner, der auf allen Plätzen gut verständlich war, schloß unter großem Beifall.»

Niederrheinische Volkstribüne, Krefeld: «Eine Erlösung, diesem Meister aus Bonn lauschen zu dürfen. Es war ein ästhetischer Genuß, mehr noch eine geistige Tat.»

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 889 738 1